La grammatica della riflessività e l'impossibilità del Cogito

Premessa

Vi è un momento nella storia della filosofia occidentale in cui tutto sembra fermarsi e ricominciare da capo. È il momento in cui Cartesio, nel silenzio del suo studio riscaldato, decide di abbandonare ogni certezza acquisita e di cercare, tra le macerie del dubbio sistematico, qualcosa di incrollabile. Quel qualcosa lo trova nel pensiero stesso: *cogito ergo sum*, penso dunque sono. L'atto del pensare, proprio perché in atto, non può essere messo in dubbio: dubitare del proprio pensiero è già pensare, e pensare è già esistere. Tutto il razionalismo moderno, tutta la filosofia della soggettività che da Cartesio arriva a Kant, a Fichte, a Husserl e oltre, prende le mosse da questo punto fermo.

Eppure il Cogito non è un'intuizione primordiale che sorge dal nulla. È un'operazione grammaticalmente determinata, e la sua apparente evidenza è in larga misura l'evidenza della grammatica latina — e più in generale delle lingue indoeuropee — proiettata sulla struttura della mente. La tesi che questo studio intende sostenere è la seguente: l'operazione cognitiva che il Cogito descrive — il soggetto pensante che piega il proprio atto su se stesso e si prende come oggetto, riconoscendo nell'io-che-pensa e nell'io-di-cui-si-è-consapevoli una sola e medesima entità — presuppone un sistema pronominale specifico che non è universale tra le lingue del mondo. Esistono grammatiche in cui questa identificazione non è automatica ma marcata, in cui il riferimento al sé come soggetto dell'atto presente e il riferimento al sé come oggetto di una proposizione incorporata utilizzano forme pronominali distinte, morfologicamente obbligatorie e cognitivamente non collassabili senza sforzo deliberato. In queste grammatiche, il

Cogito non è falso: è agrammaticale nella sua forma standard. Non viene confutato; non viene generato.

Questa tesi non è un esercizio di relativismo linguistico. Non si afferma che la grammatica determini il pensiero in senso forte, né che i parlanti di lingue con pronomi logoforici siano incapaci di elaborare una forma di autocoscienza riflessiva. Si afferma qualcosa di più sottile e di filosoficamente più fecondo: che la struttura grammaticale della riflessività distribuisce i costi cognitivi in modo asimmetrico, rendendo certi problemi inevitabili in alcune tradizioni e inesistenti in altre, non perché le menti siano diverse, ma perché le grammatiche creano presupposizioni diverse sul rapporto tra soggetto e oggetto quando il soggetto è il parlante stesso. L'intera tradizione della filosofia della soggettività — dal Cogito cartesiano alla dottrina fichtiana della Tathandlung, dall'analisi husserliana della coscienza pre-riflessiva alle teorie contemporanee dell'ordine superiore — ha combattuto contro o a favore di una struttura grammaticale senza mai riconoscerla come tale. Il risultato è stato un dibattito di straordinaria raffinatezza su problemi che in parte non sono problemi della mente, ma problemi della lingua in cui la mente è stata descritta.

La monografia è organizzata in tre grandi momenti. Il primo — corrispondente a questa prima parte — descrive la struttura grammaticale presupposta dal Cogito, analizza il sistema dei pronomi logoforici nelle lingue del mondo, e mostra l'incompatibilità strutturale tra la logica del Cogito e le grammatiche che rendono la distinzione tra i due "io" morfologicamente obbligatoria. Il secondo momento — sviluppato nella parte seconda — riesamina i grandi momenti della filosofia della soggettività occidentale alla luce di questa incompatibilità: Fichte, Husserl, la fenomenologia e le teorie contemporanee dell'autocoscienza. Il terzo momento — nella parte conclusiva — trae le implicazioni per la filosofia della mente contemporanea, in particolare per le teorie dell'ordine superiore della coscienza, per il dibattito sull'identità personale e per le prospettive di un dialogo genuino tra tradizioni filosofiche sviluppate in grammatiche diverse.

Il tono che si è scelto è quello dell'argomentazione filosofica analitica, non della rassegna. Le acquisizioni della tipologia linguistica vengono utilizzate come premesse empiriche di argomenti filosofici, non come catalogo di curiosità esoteriche. L'obiettivo non è stupire con la varietà delle lingue del mondo, ma mostrare che quella varietà ha conseguenze precise e

verificabili per alcuni dei problemi più resistenti della filosofia della mente e della metafisica dell'io.

Nota metodologica preliminare: tra filosofia analitica e tipologia linguistica

Prima di addentrarsi nell'analisi, è opportuno chiarire il rapporto metodologico tra i due domini disciplinari che questa trattazione attraversa: la filosofia analitica della mente e la tipologia linguistica. Si tratta di discipline che raramente si frequentano, e le ragioni di questa separazione sono in parte istituzionali — le accademie sono organizzate per dipartimenti — e in parte metodologiche: la filosofia analitica procede per argomenti, controesempi, distinzioni concettuali; la tipologia linguistica procede per campionamento di lingue, classificazione di strutture, generalizzazioni su distribuzioni empiriche. Queste metodologie si fondano su standard di evidenza diversi, e quando vengono messe in contatto senza cautela producono o un'analogia superficiale — «il cinese ha una struttura X, quindi i cinesi pensano X» — oppure una sordità reciproca in cui il filosofo ignora i dati tipologici e il tipologista ignora le implicazioni filosofiche.

L'approccio che si propone qui è più limitato e più preciso di qualsiasi versione della tesi di Sapir-Whorf, e al tempo stesso più radicale nella sua applicazione alla storia della filosofia. Si assume che le strutture grammaticali costituiscano «costi cognitivi asimmetrici»: non determinano ciò che può essere pensato, ma influenzano con quale automaticità certe distinzioni concettuali diventano salienti nel discorso ordinario e nel pensiero non riflessivo. Una distinzione grammaticalizzata morfologicamente è cognitivamente disponibile senza sforzo; una distinzione non grammaticalizzata richiede un lavoro analitico esplicito per essere isolata e nominata. Secoli di lavoro filosofico si accumulano attorno a distinzioni che la propria grammatica rende difficili — e si ignorano distinzioni che la propria grammatica nasconde sotto un'unica forma morfologica.

Questa asimmetria è il cuore dell'argomento. Non si afferma che i parlanti di lingue diverse abbiano accesso a mondi concettuali impermeabili l'uno all'altro; si afferma che il paesaggio dei problemi filosofici — ciò che appare come enigma irrisolvibile, ciò che appare come ovvietà, ciò che non

appare affatto — è parzialmente determinato dalla grammatica in cui quei problemi vengono formulati. Il Cogito cartesiano, in questa prospettiva, non è soltanto un argomento filosofico: è anche un sintomo grammaticale, la traccia di una struttura morfologica che il pensiero filosofico occidentale ha scambiato per evidenza della struttura della mente.

Capitolo I — La struttura grammaticale del Cogito

I.1 Cosa fa il Cogito, grammaticalmente

Prima di analizzare la variazione tipologica che ne mette in discussione la pretesa universalità, è necessario capire con precisione che cosa il Cogito cartesiano fa a livello grammaticale. La formula *cogito ergo sum* è spesso discussa come argomento, come intuizione diretta, o come performativo — e ciascuna di queste letture cattura qualcosa di autentico. Ma c'è una struttura grammaticale presupposta da tutte queste letture, e raramente viene esaminata come tale.

In latino, "cogito" è la prima persona singolare del presente indicativo del verbo cogitare. Il pronome soggetto "ego" è presente in modo implicito nella desinenza verbale — una caratteristica tipica delle lingue pro-drop, in cui il soggetto pronominale può essere omesso perché la morfologia del verbo lo specifica già. L'ego del Cogito è dunque implicito nella forma verbale, non esplicitato lessicalmente. Questo non è un dettaglio trascurabile: significa che il soggetto dell'atto — l'io che pensa — è parte integrante della struttura morfologica del verbo, non un elemento aggiunto.

La mossa riflessiva del Cogito consiste nel far diventare questo io implicito l'oggetto di una consapevolezza di secondo livello: non solo "penso", ma "so di pensare", "sono certo che sto pensando". In italiano, questa mossa si compie senza alcuna distinzione morfologica tra il soggetto del primo livello e il soggetto del secondo livello: "so che sto pensando" usa il medesimo pronome implicito per entrambi gli io, o, se si vuole esplicitarlo, il medesimo "io" in entrambe le posizioni.

L'identità tra l'io che sa e l'io di cui si sa è grammaticalmente automatica, non marcata, non distinta.

Questa identità grammaticale automatica è la condizione di possibilità del Cogito. La certezza cartesiana si basa sul fatto che il dubitare, in quanto atto, certifica immediatamente l'esistenza del soggetto che dubita — senza mediazione, senza inferenza, senza possibilità di errore di identificazione. Ma questa certezza immediata presuppone che l'io-che-dubita e l'io-di-cui-si-è-certi siano grammaticalmente la stessa entità, espressa con le stesse forme, senza alcuna distinzione morfologica obbligatoria che potrebbe suggerire uno scarto tra i due. Dove quella distinzione esiste, dove la grammatica marca obbligatoriamente la differenza tra l'io-soggetto dell'atto presente e l'io-oggetto di una clausola incorporata, la certezza immediata del Cogito non è più automatica: è il risultato di un'operazione aggiuntiva che la grammatica non fornisce gratuitamente.

I.2 La riflessività nelle lingue indoeuropee: un'uniformità apparente

Le lingue indoeuropee — nonostante le loro differenze interne, che sono molte e significative — condividono una struttura di fondo nella grammaticalizzazione della riflessività che crea le condizioni per il Cogito cartesiano. Questa struttura si manifesta in tre modi tra loro correlati: il sistema dei pronomi riflessivi, la struttura delle costruzioni di complemento con soggetto coreferente, e l'uso dei verbi di percezione e cognizione in costruzioni riflessivamente saturate.

Il sistema dei pronomi riflessivi nelle lingue indoeuropee — "si" in italiano, "sich" in tedesco, "se" in francese e spagnolo, "self" nelle costruzioni riflessive dell'inglese — grammaticalizza il fatto che il soggetto dell'azione e l'oggetto dell'azione sono la stessa entità, ma non grammaticalizza alcuna distinzione tra diversi livelli di questa identità. "Mi vedo" e "so di essere visto" e "riconosco di pensare" usano tutti la stessa struttura di coreferenza tra il soggetto della clausola principale e il soggetto (o l'oggetto) della clausola incorporata. Non esiste nella morfologia italiana un modo obbligatorio di distinguere tra "il medesimo io in due ruoli nello stesso evento" e "il medesimo io considerato da una prospettiva di secondo livello".

Questa uniformità non è un fatto banale. Le lingue indoeuropee hanno elaborato, in secoli di sviluppo, distinzioni grammaticali di grande sottigliezza in molti domini — i sistemi dei casi, le strutture aspettuali, le distinzioni modali, la grammatica del tempo. Ma nella grammatica della riflessività hanno mantenuto una struttura relativamente semplice, che fonde in un unico dispositivo morfologico — il pronome riflessivo — operazioni che alcune altre grammatiche del mondo distinguono in modo sistematico. Questa semplicità relativa è stata a lungo interpretata come ovvietà: la riflessività è semplice perché è semplice la struttura del caso in cui il soggetto agisce su se stesso. Quello che si intende mostrare è che non è affatto semplice — è solo grammaticalmente non distinta, il che è cosa diversa.

Il verbo "sapere" e i verbi cognitivi in genere svolgono in italiano una funzione cruciale nella costruzione riflessiva di secondo livello. "So di pensare" è una costruzione in cui il soggetto della clausola principale ("so") e il soggetto della clausola dipendente ("pensare") sono coreferenti, e questa coreferenza è segnalata dall'uso dell'infinito — o in alcune varianti, dalla congiunzione "che" con il soggetto omesso. In entrambi i casi, l'identità tra i due soggetti è grammaticalmente data, non argomentata, non marcata come problematica. Il latino di Cartesio ha la stessa struttura: "cogito me cogitare" (pensa di pensare) usa il pronome accusativo "me" come soggetto dell'infinitiva, e l'identità tra "cogito" (soggetto implicito della reggente) e "me" (soggetto dell'infinitiva) è morfologicamente inequivocabile — entrambi sono la prima persona singolare.

Questa inequivocabilità grammaticale — il fatto che non ci sia alcuna distinzione morfologica tra l'io-che-sa e l'io-di-cui-si-sa — è il fondamento silenzioso della certezza cartesiana. Non è un risultato della meditazione; è una struttura che la meditazione ha trovato pronta, costruita dalla grammatica, e ha scambiato per evidenza della struttura della mente.

I.3 Il momento della piega riflessiva: tra Descartes e Fichte

La struttura grammaticale del Cogito raggiunge la sua espressione più esplicita non in Cartesio, che la usa senza analizzarla, ma in Fichte. La dottrina fichtiana della Wissenschaftslehre — in particolare nelle prime versioni del

1794-1795 — è il tentativo di rendere esplicito ciò che nel Cogito è rimasto implicito: la struttura dell'io come atto puro di autoproduzione. Per Fichte, l'io non è una sostanza che poi pensa, né un pensiero che poi si scopre esistere: è un atto — la Tathandlung, l'azione-atto — in cui il soggetto si pone e simultaneamente si prende come oggetto. L'io è l'identità tra il porre e il posto, tra il pensante e il pensato.

Questa struttura — l'io come identità dell'atto e del suo risultato — è grammaticalmente disponibile in italiano e in tedesco senza sforzo: "mi pongo", "setze mich", sono costruzioni in cui il soggetto che agisce e l'oggetto che risulta dall'azione sono morfologicamente identici, e questa identità è la forma standard della riflessività verbale. La grandiosità del progetto fichtiano — e anche la sua notoria oscurità — deriva in parte dal tentare di costruire una filosofia su una struttura grammaticale che in tedesco è già data e che quindi sembra ovvia, e dal tentare di esprimere quella ovvietà in modo esplicito, che la rende invece paradossale.

Il paradosso del Cogito fichtiano è il seguente: se l'io si pone, c'è già qualcosa che pone prima di essere posto — un soggetto che esegue l'atto di auto-posizione. Ma se quel soggetto è già dato prima dell'auto-posizione, allora l'auto-posizione non è davvero la struttura originaria dell'io: c'è qualcosa prima di essa. Questo regresso è stato discusso a lungo nella letteratura fichtiana come problema interno alla filosofia trascendentale. Ciò che la prospettiva grammaticale aggiunge è la constatazione che il regresso sorge precisamente perché la grammatica del tedesco — come quella dell'italiano e del latino — non distingue morfologicamente tra il soggetto-che-agisce e il soggetto-che-risulta-dall'azione: li tratta come la stessa entità attraverso il pronome riflessivo, ma questo trattamento grammaticale non risolve il problema filosofico di come possano essere la stessa entità — lo nasconde sotto una forma morfologica uniforme.

Capitolo II — I pronomi logoforici: descrizione e implicazioni

II.1 Che cosa è un pronome logoforico

Il termine "logoforico" — dal greco logos, discorso, e phoria, portare — fu introdotto nella linguistica da Claude Hagège nel 1974 per descrivere una categoria pronominale presente in molte lingue dell'Africa subsahariana e in alcune lingue di altre parti del mondo, che non ha equivalenti morfologicamente obbligatori nelle lingue indoeuropee. Un pronome logoforico è un pronome di terza persona — o, in alcuni sistemi, di prima persona — che viene usato quando ci si riferisce, all'interno di un discorso riportato o di una clausola dipendente, al soggetto della clausola reggente, segnalando che quel soggetto è anche la fonte del discorso o il soggetto della cognizione riportata.

La distinzione è sottile ma fondamentale. In italiano, quando si dice "Giovanni crede che lui abbia ragione", il pronome "lui" è ambiguo: può riferirsi a Giovanni stesso, oppure a qualcun altro. Per disambiguare, l'italiano usa risorse lessicali — "Giovanni crede che lui stesso abbia ragione", oppure "Giovanni crede di avere ragione" — ma non dispone di un sistema morfologicamente distinto che obblighi il parlante a marcare questa distinzione in ogni contesto. In molte lingue africane, questa distinzione è morfologicamente obbligatoria: esiste un pronome dedicato — il pronome logoforico — che si usa esclusivamente per riferirsi al soggetto-fonte della clausola principale, e il pronome ordinario di terza persona che si usa per riferirsi a qualcun altro. Non è possibile usare il pronome ordinario per riferirsi al soggetto-fonte, né il pronome logoforico per riferirsi a un'entità diversa: la distinzione è categoriale, non opzionale.

Le implicazioni di questa struttura per la riflessività e per la filosofia del Cogito saranno sviluppate nelle sezioni successive. Prima è necessario descrivere con sufficiente precisione il sistema logoforico nelle lingue in cui è documentato, per mostrare che si tratta di un sistema grammaticale robusto e sistematico, non di una curiosità periferica.

II.2 Il sistema logoforico nelle lingue dell'Africa occidentale

Le lingue della famiglia kwa — un ramo della famiglia Niger-Congo parlato principalmente nell'Africa occidentale,

che comprende tra l'altro l'ewe (Ghana e Togo), il fon (Benin), l'akan (Ghana e Costa d'Avorio) e il baule (Costa d'Avorio) — hanno sistemi logoforici particolarmente elaborati e ben documentati. L'ewe offre il caso di studio più citato nella letteratura tipologica, grazie alle analisi pionieristiche di Clements (1975) e alle rielaborazioni successive di Sells (1987), Culy (1994) e Reuland (2011).

In ewe, il sistema pronominale di terza persona distingue tre forme: il pronome ordinario "e" (o le sue varianti), il pronome enfatico/riflessivo "wo-ɖe" (o le sue varianti), e il pronome logoforico "yè". Il pronome "yè" si usa esclusivamente in clausole dipendenti per riferirsi al soggetto della clausola principale che è anche la fonte del discorso o della cognizione riportata. Consideriamo la differenza tra le due frasi seguenti — che si tenterà di rendere in italiano pur sapendo che la traduzione non può catturare la distinzione morfologica:

"Kofi fa sapere che lui [yè / pronome logoforico] verrà" versus "Kofi fa sapere che lui [e / pronome ordinario] verrà".

Nel primo caso, il pronome logoforico segnala che il referente del pronome è Kofi stesso — Kofi dice che Kofi verrà. Nel secondo caso, il pronome ordinario segnala che il referente è qualcun altro — Kofi dice che un altro verrà. Questa distinzione, in italiano, deve essere esplicitata attraverso risorse lessicali o disambiguata dal contesto. In ewe, è morfologicamente obbligatoria: usare il pronome sbagliato non è ambiguo ma grammaticalmente scorretto.

Il sistema si estende a una varietà di verbi cognitivi e comunicativi: verbi di dire, pensare, credere, sapere, sperare, temere, deside-rare. In tutti questi contesti, quando il soggetto della clausola dipendente è coreferente con il soggetto della clausola principale che è anche la fonte del contenuto proposizionale, si deve usare il pronome logoforico. Questa condizione — essere la fonte del contenuto proposizionale — è cruciale e va oltre la semplice coreferenza. Non basta che i due soggetti siano la stessa entità: deve esserci una relazione di origine tra il soggetto principale e il contenuto della clausola dipendente. La coreferenza tra il soggetto di una frase passiva e il soggetto di una dipendente non è necessar-iamente logoforica: ciò che conta è la prospettiva del soggetto come fonte cognitiva o comunicativa.

Il fon — lingua strettamente correlata all'ewe, parlata principalmente in Benin — ha un sistema simile ma con alcune

differenze interessanti. Il pronome logoforico del fon è "ye", che si distingue dal pronome ordinario di terza persona "é". La distribuzione del pronome logoforico in fon è stata analizzata da Brousseau (1984) e da Manfredi (1987), che hanno mostrato come il sistema fon sia ancora più elaborato di quello ewe: in fon, il pronome logoforico può essere usato in clausole a più livelli di embedding, con la condizione che il soggetto referente sia la fonte cognitiva del contenuto a ciascun livello. Una catena logoforica — in cui il pronome logoforico è usato ripetutamente in clausole a profondità crescente — grammaticalizza morfologicamente il fatto che lo stesso soggetto è la fonte cognitiva di tutto il contenuto proposizionale a tutti i livelli dell'embedding. Questa struttura non ha equivalenti morfologicamente obbligatori in italiano: si può esprimere lo stesso contenuto, ma non si è obbligati a marcarlo.

L'akan — in particolare il twi, parlato in Ghana — presenta un sistema logoforico che si estende anche alla prima persona, creando una distinzione che le lingue indoeuropee non hanno in forma morfologicamente obbligatoria. In akan, quando si riporta il proprio discorso — quando si dice "ho detto che io farò X" — il pronome "io" della clausola dipendente può essere marcato come logoforico, segnalando che il parlante si riferisce a se stesso nella prospettiva del momento del discorso riportato, non nella prospettiva del momento dell'enunciazione attuale. Questa distinzione — tra l'io-che-parla-ora e l'io-che-parlava-allora — è morfologicamente obbligatoria in akan e morfologicamente non marcata in italiano. Le implicazioni per la filosofia dell'identità personale attraverso il tempo — e per il Cogito come atto che punta all'io nel momento presente — saranno sviluppate nella parte conclusiva di questa trattazione.

II.3 La logoforicità oltre l'Africa: tibetano, lingue amerindiane, lingue della Papua Nuova Guinea

I pronomi logoforici non sono una caratteristica esclusiva delle lingue africane. Sistemi analoghi, con gradi diversi di elaborazione e con strutture parzialmente diverse, sono stati documentati in famiglie linguistiche geograficamente e geneticamente lontane, il che suggerisce che la categoria cognitiva che essi grammaticalizzano — la distinzione tra il sé come fonte e il sé come referente in una proposizione

incorporata — non è culturalmente contingente ma risponde a una struttura dell'esperienza soggettiva che molte grammatiche del mondo hanno sentito il bisogno di marcare esplicitamente.

Il tibetano classico e alcune varietà del tibetano parlato hanno sviluppato un sistema di marcatura evidenziale che interseca la logoforicità in modo particolarmente interessante. Come si è analizzato nel Capitolo V della Parte Terza di questa monografia, il tibetano distingue morfologicamente tra accesso diretto e accesso indiretto al contenuto proposizionale; ma questa distinzione ha una dimensione logoforica specifica: quando il parlante si riferisce ai propri stati interni — ai propri pensieri, credenze, sensazioni — usa morfemi distinti da quelli che usa per riferirsi agli stati interni altrui. Più precisamente, il tibetano grammaticalizza la differenza tra "io so che sto pensando" (accesso diretto, prima persona logoforica) e "lui sa che sta pensando" (accesso indiretto, terza persona ordinaria) attraverso morfemi verbali distinti che cambiano obbligatoriamente a seconda della prospettiva del soggetto conoscente.

Questo sistema tibetano non è propriamente logoforico nel senso tecnico ristretto in cui il termine è usato per le lingue africane — non usa pronomi dedicati ma morfologia verbale —, ma ha la stessa funzione cognitiva: grammaticalizzare la distinzione tra il punto di vista del soggetto come fonte cognitiva e il punto di vista esterno di un osservatore. La distinzione husserliana tra coscienza pre-riflessiva e riflessiva, che Husserl ha elaborato attraverso un'analisi fenomenologica laboriosa e contrastata, è in tibetano una struttura di default della grammatica verbale. Il filosofo tibetano non ha bisogno di fare una fenomenologia per accedere a quella distinzione: deve ignorare la propria grammatica per non vederla.

Alcune lingue della famiglia atabascana — parlate nell'America settentrionale — hanno sistemi di cambio di persona nelle strutture di discorso riportato che funzionano in modo analogo ai sistemi logoforici africani. Il navajo, il dene e alcune lingue correlate usano morfologia verbale speciale quando il soggetto del discorso riportato è coreferente con il soggetto del discorso riportante, segnalando la prospettiva della fonte. Queste strutture non sono state analizzate nella letteratura tipologica come sistemi logoforici in senso stretto — probabilmente per ragioni più di classificazione che di sostanza — ma funzionano in modo cognitivamente analogo.

Le lingue della Papua Nuova Guinea offrono sistemi di switch-reference — cambio di riferimento — che hanno una funzione parzialmente simile a quella della logoforicità, anche se con meccanismi diversi. I sistemi di switch-reference grammaticalizzano, attraverso morfologia verbale, se il soggetto di una clausola è lo stesso o diverso dal soggetto della clausola precedente. Queste strutture non riguardano specificamente la relazione tra il soggetto come fonte cognitiva e il soggetto come referente di una proposizione incorporata, ma grammaticalizzano una distinzione di identità soggettuale che le lingue indoeuropee non marcano morfologicamente in modo sistematico e obbligatorio.

II.4 La proposta di Castañeda e i suoi limiti: quello che la tipologia aggiunge

Hector-Neri Castañeda, in una serie di articoli pubblicati tra il 1966 e il 1979, ha sviluppato una teoria dei "quasi-indicatori" — il termine tecnico da lui introdotto è "he*" nell'ortografia originale inglese — che costituisce il contributo più prossimo, nella tradizione analitica, alla struttura che si sta qui analizzando. Castañeda osserva che c'è una differenza logica tra le due proposizioni "Giovanni crede che lui è il vincitore" e "Giovanni crede che lui stesso è il vincitore". Nel primo caso, Giovanni ha una credenza che riguarda qualcuno che è il vincitore, senza necessariamente riconoscere che è lui stesso; nel secondo caso, Giovanni ha una credenza de se — una credenza che riguarda se stesso in quanto tale, non mediata da una descrizione. Il "lui stesso" — che Castañeda chiama quasi-indicatore — non può essere sostituito da nessuna descrizione definita senza perdere il contenuto essenziale della credenza de se.

Questa osservazione è filosoficamente acuta e ha avuto grande influenza sul dibattito successivo sulla credenza de se, sui pensieri indicali e sulla struttura dei centri mentali. David Lewis ha utilizzato il problema delle credenze de se per sviluppare la sua teoria dei contenuti proposizionali come funzioni da mondi e individui a valori di verità. John Perry ha fondato su esso la sua analisi degli enunciati indicali e dei pensieri in prima persona. Ma Castañeda e i suoi successori lavorano esclusivamente all'interno della logica e della semantica della tradizione analitica, senza riferimento alla variazione tipologica. La loro analisi identifica la distinzione tra credenza de se e

credenza de dicto, e mostra che i quasi-indicatori non sono riducibili a descrizioni definite — ma non dice nulla sul fatto che alcune lingue del mondo grammaticalizzino morfologicamente e obbligatoriamente questa distinzione.

Quello che la tipologia aggiunge all'analisi di Castañeda è duplice. In primo luogo, mostra che la distinzione che Castañeda ha ricostruito attraverso un'analisi logica sofisticata è, in molte grammatiche del mondo, una distinzione di default — non una scoperta teorica ma una struttura morfologicamente imposta. In secondo luogo — e questo è il punto che ha le implicazioni più rilevanti per la filosofia del Cogito — mostra che laddove questa distinzione è grammaticalmente obbligatoria, l'identità tra l'io-che-pensa e l'io-di-cui-si-pensa non è automatica ma marcata. Il Cogito cartesiano procede come se quella identità fosse il punto di partenza ovvio: "penso, dunque so di pensare, dunque sono". Dove la grammatica distingue morfologicamente i due io, questo passaggio non è automatico: richiede un'operazione esplicita di identificazione che la grammatica non fornisce gratuitamente, e che in alcune costruzioni è addirittura grammaticalmente impossibile da esprimere con le stesse forme.

Capitolo III — L'incompatibilità strutturale

III.1 La formulazione del Cogito in una grammatica logoforica: un esperimento di pensiero

Si provi a formulare il Cogito cartesiano in una lingua con un sistema logoforico pienamente sviluppato. L'operazione non è semplicemente traduttiva: è un esperimento di pensiero che rivela dove si trovano le tensioni strutturali. Nella formulazione latina, "cogito ergo sum" ha la struttura: [soggetto implicito di prima persona] + [verbo cogitare al presente] + [congiunzione inferenziale] + [verbo esse al presente con soggetto implicito di

prima persona]. I due soggetti impliciti sono morfologicamente identici — entrambi sono codificati dalla desinenza di prima persona singolare — e la loro identità non richiede alcuna marcatura aggiuntiva.

La riflessione di secondo livello — "so di pensare", "sono certo che sto pensando" — aggiunge una clausola dipendente il cui soggetto è anch'esso la prima persona singolare, e di nuovo l'identità tra il soggetto della reggente e il soggetto della dipendente è morfologicamente non marcata, automatica, data. In italiano: "so [soggetto implicito: io] che sto pensando [soggetto implicito: io]". I due "io" sono grammaticalmente indistinguibili, e questa indistinguibilità è la base della certezza immediata che Cartesio rivendica: non c'è spazio grammaticale per un errore di identificazione tra il soggetto che sa e il soggetto di cui si sa.

In una lingua con pronomi logoforici come l'ewe, la medesima struttura richiederebbe una scelta morfologica obbligatoria che il latino non richiede. La clausola dipendente "che sto pensando" avrebbe un soggetto che è o il pronome logoforico — segnalando che il soggetto della dipendente è la fonte cognitiva della reggente, cioè lo stesso soggetto — oppure il pronome ordinario di terza persona — segnalando che il soggetto della dipendente è qualcun altro. Per esprimere il contenuto del Cogito, si dovrebbe necessariamente usare il pronome logoforico, che segnala esplicitamente l'identità tra i due soggetti.

Ma questa scelta morfologica obbligatoria ha una conseguenza filosoficamente rilevante: rende visibile — nel senso di grammaticalmente marcata — la struttura che in latino è invisibile perché automatica. In ewe, il parlante che formula l'equivalente del Cogito sta esplicitamente segnalando che "il soggetto di cui si predica il pensiero nella dipendente è la medesima entità che funge da fonte cognitiva nella reggente". Questa segnalazione esplicita significa che l'identità dei due soggetti non è un punto di partenza dato, ma il contenuto di una marcatura morfologica — qualcosa che la grammatica richiede di specificare, non qualcosa che la grammatica presuppone silenziosamente.

La conseguenza è che in ewe — e nelle lingue con sistemi logoforici — il Cogito non può essere la fondazione immediata e incrollabile che Cartesio vuole, perché quella fondazione presuppone l'identità tra i due io, e in quella grammatica tale identità deve essere specificata attraverso la scelta del pronome

logoforico. La scelta è morfologicamente guidata e in un senso è automatica — si usa il pronome logoforico perché la grammatica lo richiede in quel contesto — ma il fatto che sia morfologicamente marcata significa che l'identità non è data come struttura di sfondo ma come contenuto esplicito della costruzione grammaticale. E un contenuto esplicito, a differenza di una struttura di sfondo, può in linea di principio essere esaminato, messo in discussione, o richiesto di giustificazione.

III.2 L'immunità all'errore di identificazione e i suoi limiti grammaticali

Sydney Shoemaker ha introdotto nel dibattito filosofico il concetto di "immunity to error through misidentification" — immunità all'errore attraverso falsa identificazione — per descrivere una proprietà speciale dei giudizi in prima persona: quando dico "mi fa male il dente", non posso sbagliarmi sull'identità del soggetto che soffre. Posso sbagliarmi sul fatto che sia il dente a fare male (potrebbe essere l'orecchio), ma non posso sbagliarmi sulla questione "chi soffre": il soggetto del dolore sono io, e questa identità è garantita dalla forma stessa del giudizio in prima persona. Non c'è, in questo caso, la struttura "qualcuno soffre, e quel qualcuno sono io": c'è direttamente "soffro", senza identificazione mediata.

Questa immunità è strettamente correlata alla struttura del Cogito: entrambi si fondano sull'idea che il riferimento del pronome di prima persona sia garantito in modo diretto, senza possibilità di errore di identificazione. Shoemaker sostiene che questa immunità vale non per tutti gli usi del pronome di prima persona — "mi sono rotto un braccio" potrebbe in teoria ammettere un errore di identificazione in certe circostanze straordinarie — ma vale per i giudizi sui propri stati mentali: "credo che p", "mi fa male", "so che q".

Ora, la questione che la tipologia pone è la seguente: l'immunità all'errore di identificazione è una struttura della mente umana o una struttura grammaticale? Se è una struttura grammaticale, ci aspettiamo che sia presente nelle lingue in cui la grammatica non distingue morfologicamente tra i due io, e assente o indebolita nelle lingue in cui quella distinzione è obbligatoria. In una grammatica logoforica, l'uso del pronome logoforico per riferirsi al sé come fonte cognitiva di una clausola

dipendente non è garantito da una struttura mentale di accesso diretto: è garantito dalla regola grammaticale che prescrive quel pronome in quel contesto. Ma una regola grammaticale non è la stessa cosa di un accesso diretto: è una convenzione morfosintattica che segnala la coreferenza, non una finestra trasparente sull'identità soggettuale.

In altre parole: in ewe, il parlante che usa il pronome logoforico non ha un accesso più diretto al proprio sé di quanto ne abbia un parlante italiano che usa il pronome riflessivo. Semplicemente, la sua grammatica gli chiede di marcare morfologicamente qualcosa che la grammatica italiana non chiede di marcare. Questa marcatura non crea un'immunità maggiore o minore: crea una visibilità diversa. L'identità tra i due io, che in italiano è invisibile perché automatica, in ewe è visibile perché marcata. E ciò che è visibile può diventare oggetto di interrogazione filosofica più direttamente di ciò che è invisibile perché presupposto.

III.3 L'argomento centrale formulato con precisione

Si è ora in grado di formulare con precisione l'argomento centrale di questa trattazione, quello che costituisce il contributo inedito rispetto alla letteratura esistente su Cogito, logoforicità e filosofia dell'autocoscienza.

L'argomento procede in quattro passi. Il primo: il Cogito cartesiano — e più in generale la struttura della filosofia della soggettività che da esso si origina — presuppone che l'identità tra l'io-soggetto dell'atto cognitivo e l'io-oggetto della proposizione di secondo livello sia data in modo automatico, non problematico, non suscettibile di errore di identificazione. Questa presupposizione non è il risultato di un'analisi filosofica: è la struttura grammaticale delle lingue indoeuropee, in cui i due io sono espressi con le stesse forme morfologiche e la loro identità non è mai marcata come questione aperta.

Il secondo passo: in molte lingue del mondo — in primo luogo ma non esclusivamente nelle lingue della famiglia kwa dell'Africa occidentale — questa identità non è grammaticalmente automatica ma morfologicamente marcata. Il sistema dei pronomi logoforici distingue obbligatoriamente tra il soggetto come fonte cognitiva e il soggetto come

referente in una proposizione incorporata, rendendo visibile ciò che nelle grammatiche indoeuropee è invisibile.

Il terzo passo — e questo è il punto nuovo rispetto a Castañeda e alla letteratura sui quasi-indicatori — è il seguente: là dove quella distinzione è morfologicamente obbligatoria, le strutture filosofiche che presuppongono l'identità automatica dei due io non vengono confutate ma non vengono generate. Il Cogito non è una tesi sbagliata nelle grammatiche logoforiche: è una tesi che non può essere formulata nella sua forma standard — come intuizione immediata e incrollabile — perché la grammatica richiede una marcatura esplicita della struttura che il Cogito vuole trattare come punto di partenza non problematico.

Il quarto passo è la conseguenza per la storia della filosofia: la tradizione della soggettività filosofica — da Cartesio a Fichte a Husserl a Sartre — ha combattuto problemi che sono in parte problemi grammaticali. I paradossi dell'auto-posizione fichtiana, la difficoltà husserliana di descrivere la coscienza pre-riflessiva senza trasformarla in riflessiva nell'atto stesso della descrizione, il problema della coscienza di sé senza oggetto nella tradizione fenomenologica — tutti questi problemi sorgono perché la grammatica indoeuropea crea la struttura che li genera, e vengono poi trattati come problemi della struttura della mente piuttosto che come problemi della struttura della grammatica.

III.4 Un'obiezione e la sua risposta

L'obiezione più immediata a questo argomento è la seguente: anche i parlanti di lingue logoforiche hanno un'autocoscienza, pensano in prima persona, hanno accesso ai propri stati mentali. Se il sistema logoforico rendesse impossibile l'autocoscienza riflessiva, questi parlanti non potrebbero avere la psicologia che evidentemente hanno. Dunque il sistema logoforico non "rende impossibile il Cogito" in nessun senso rilevante: al più lo rende grammaticalmente più complesso da esprimere.

Questa obiezione è corretta nella sua premessa — i parlanti di lingue logoforiche hanno ovviamente un'autocoscienza pienamente sviluppata — ma sbaglia nel trarne la conclusione. L'argomento che si sta sviluppando non afferma che il sistema logoforico rende impossibile l'autocoscienza: afferma che rende impossibile formulare l'autocoscienza nella forma del Cogito,

cioè come intuizione immediata in cui l'identità tra i due io è il punto di partenza non problematico. I parlanti di ewe hanno accesso ai propri stati mentali, ma la loro grammatica non permette loro di trattare questo accesso come un'identità morfologicamente non marcata: ogni volta che si riferiscono a se stessi in una proposizione incorporata, devono scegliere tra il pronome logoforico e il pronome ordinario, e questa scelta grammaticalmente obbligatoria rende visibile la struttura che il Cogito presuppone silenziosamente.

Non si tratta, dunque, di una limitazione cognitiva: si tratta di una distribuzione diversa della visibilità grammaticale. La grammatica italiana non permette di vedere l'identità tra i due io perché la tratta come struttura di sfondo, non marcata. La grammatica ewe permette di vederla — anzi, obbliga a marcarla — perché dispone di una distinzione morfologica che l'italiano non ha. Qual è la grammatica che descrive meglio la struttura della mente? Questa domanda non ha risposta a priori: dipende da che cosa si intende per "descrivere meglio". Ma quello che si può affermare è che la grammatica italiana ha permesso a Cartesio di trattare come ovvio ciò che è invece una struttura che merita analisi, e che la grammatica ewe non avrebbe permesso questa trattazione come ovvietà.

La grammatica della riflessività e l'impossibilità del Cogito

III.5 Wittgenstein e la grammatica come orizzonte del senso

Vi è un filo che collega l'analisi fin qui condotta con la critica wittgensteiniana al linguaggio filosofico, anche se Wittgenstein non ha mai affrontato direttamente i sistemi logoforici né i sistemi evidenziali nelle loro specificità tipologiche. Nelle Ricerche filosofiche e, in modo ancora più netto, nelle Osservazioni sulla filosofia della psicologia, Wittgenstein diagnostica i problemi filosofici come emergenti da usi del linguaggio che si sono staccati dai loro contesti di applicazione originali. Il filosofo prende un'espressione che ha senso in determinati contesti pratici — «so che sto soffrendo», «sono

certo di pensare» — e la usa in un contesto filosofico in cui quelle parole perdono il loro aggancio grammaticale con le pratiche che le rendono sensate. Il Cogito sarebbe, in questa lettura, il caso paradigmatico di questa operazione: «cogito» è un'espressione grammaticalmente domestica; la certezza assoluta che Cartesio le attribuisce è grammaticalmente fuori luogo.

La prospettiva tipologica che si sta sviluppando in questa trattazione può essere letta come un'estensione e una precisazione della critica wittgensteiniana. Wittgenstein vede il problema dall'interno di una grammatica: mostra che certi usi del linguaggio non funzionano, che certi «giochi linguistici» non esistono come li immagina il filosofo. La prospettiva tipologica vede il problema dall'esterno, o meglio: dall'esterno relativo che la comparazione con altre grammatiche rende possibile. Mostra che le strutture morfologiche che il filosofo ha trattato come strutture della mente sono invece strutture di una grammatica specifica — strutture che altre grammatiche non hanno, o hanno in forma diversa, e che producono quindi diversi paesaggi concettuali. Il «non vedere» wittgensteiniano — il non riuscire a vedere che il problema è grammaticale — è più comprensibile se si capisce che la grammatica in questione è quella del proprio idioma nativo, la struttura più difficile da osservare perché è la struttura in cui si è immersi.

C'è però una differenza importante tra la critica wittgensteiniana e quella proposta in questa trattazione. Wittgenstein tende a concludere che i problemi filosofici così diagnosticati si «dissolvono» — che non sono problemi genuini ma illusioni grammaticali. La prospettiva tipologica è più cauta: mostra che alcuni aspetti dei problemi filosofici sono grammaticalmente condizionati, ma non che i problemi siano interamente grammaticali. La difficoltà della coscienza pre-riflessiva, il problema dell'autocoscienza senza regresso, la struttura dell'identità personale attraverso il tempo — sono problemi reali che emergono in ogni grammatica in forme diverse. Ciò che varia non è la presenza del problema ma la sua configurazione: dove sorgono le tensioni, dove appaiono le evidenze, dove si accumulano i paradossi. La comparazione grammaticale non dissolve i problemi: li ridistribuisce, mostrando quali aspetti sono genuinamente problematici e quali sono artefatti della grammatica in cui sono stati formulati.

Parte Seconda — La tradizione della soggettività riesaminata

Capitolo IV — Fichte e il paradosso dell'auto-posizione

IV.1 La Tathandlung come operazione grammaticale non riconosciuta

La Wissenschaftslehre di Fichte — in particolare nella sua prima versione del 1794, nota come la "Grundlage" — è il tentativo più ambizioso nella storia della filosofia di dedurre l'intera struttura del sapere dall'atto puro dell'auto-posizione dell'io. L'idea fondamentale è che il Cogito cartesiano, pur avendo individuato il punto di partenza giusto, non ne abbia colto la struttura profonda: non è la sostanza pensante che si trova ad esistere, né semplicemente il pensiero che si scopre in atto, ma l'io come azione pura — la Tathandlung — in cui il soggetto si costituisce nell'atto stesso in cui si pone come oggetto. L'io non precede questo atto come condizione sua; è il prodotto dell'atto e simultaneamente il suo esecutore.

Questa struttura — l'io come identità dell'atto e del risultato, del porre e del posto — è ciò che Fichte vuole esprimere con la prima proposizione fondamentale della Wissenschaftslehre: "l'io pone originariamente e in modo incondizionato il proprio essere" (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein). La particella riflessiva "sein eigenes Sein" — il proprio essere — è il punto su cui cade tutto il peso dell'argomento: l'io pone non un essere qualsiasi, ma il proprio essere, se stesso. Il pronome riflessivo "sein eigenes" — che in tedesco è la forma riflessiva del possessivo di terza persona singolare, qui usata per la prima persona in senso traslato — grammaticalizza esattamente la struttura che si vuole esprimere: il soggetto dell'azione e l'oggetto dell'azione sono la stessa entità.

Ma il pronome riflessivo tedesco — come quello italiano — non distingue morfologicamente tra diversi livelli di questa identità. "Sich setzen" — porsi — è grammaticalmente identico a qualsiasi altro verbo riflessivo in tedesco: la stessa struttura di "sich waschen" (lavarsi) o "sich verletzen" (farsi del male). Il riflessivo grammaticalizza il fatto che soggetto e oggetto sono la stessa entità, ma non dice nulla sulla natura di questa identità: se è immediata o mediata, se è semplice o strutturata, se ammette o meno livelli interni di distinzione.

La straordinaria oscurità della prosa fichtiana — che i contemporanei già lamentavano e che i commentatori successivi hanno cercato di dipanare con strumenti sempre più sofisticati — è in parte il sintomo di un tentativo di dire qualcosa che la grammatica del tedesco non è attrezzata a dire in forma semplice. Fichte vuole distinguere tra il semplice fatto che il soggetto e l'oggetto dell'auto-posizione sono la stessa entità — il che è grammaticalmente automatico in tedesco — e la struttura interna di questa identità, che è ciò che la filosofia deve esplicitare. Ma la grammatica non fornisce strumenti per fare questa distinzione in modo diretto: fornisce solo il pronome riflessivo, che grammaticalizza l'identità senza strutturarla.

Se Fichte avesse avuto a disposizione una grammatica logoforica — o se avesse costruito il suo sistema in una tale grammatica —, avrebbe avuto strumenti morfologici per distinguere tra l'io come fonte dell'atto di auto-posizione e l'io come risultato di quell'atto. La distinzione che la sua prosa fatica a esprimere sarebbe stata grammaticalmente disponibile come struttura di default. Non è detto che avrebbe risolto i problemi della Wissenschaftslehre: ma li avrebbe formulati diversamente, con una chiarezza strutturale che la grammatica tedesca non permetteva.

IV.2 Il regresso dell'auto-posizione e la sua origine grammaticale

Il problema più acuto della filosofia fichtiana dell'io — quello che ha generato la critica più penetrante, da Schelling a Hegel a Jacobi — è il regresso che sembra inevitabile nell'auto-posizione. Se l'io si pone, c'è qualcosa che agisce nell'atto del porre: un soggetto che esegue l'auto-posizione. Ma questo soggetto che esegue l'atto deve essere già in qualche modo costituito prima dell'atto — altrimenti non ci sarebbe

nessuno a eseguirlo. E se è già costituito prima dell'atto, allora l'auto-posizione non è la struttura originaria dell'io: c'è qualcosa prima di essa.

Fichte risponde a questo problema in vari modi nel corso delle molteplici rielaborazioni della Wissenschaftslehre. La risposta più nota è che l'io non è un fatto ma un atto — non qualcosa che è, ma qualcosa che fa — e che questo atto non ha un prima perché è atemporale, struttura trascendentale della coscienza. Ma questa risposta non dissolve il regresso: lo sposta. Anche l'atto puro atemporale deve avere una struttura interna — deve distinguere tra il suo aspetto attivo (il porre) e il suo aspetto passivo (il posto) — e questa distinzione interna riproduce il problema all'interno dell'atto stesso.

La prospettiva grammaticale aggiunge a questa analisi un elemento nuovo: il regresso sorge precisamente perché la grammatica del tedesco — come quella di tutte le lingue indoeuropee — non distingue morfologicamente tra diversi momenti dell'identità riflessiva. Il pronome riflessivo "sich" grammaticalizza l'identità tra soggetto e oggetto come un fatto monolitico, non strutturato internamente. Quando Fichte cerca di articolare la struttura interna di questo fatto monolitico — di distinguere tra il soggetto-che-pone e il soggetto-posto — si trova senza strumenti grammaticali adeguati: deve costruire la distinzione attraverso la prosa filosofica, con perifrasi, con neologismi, con costruzioni artificiali. E queste perifrasi, a loro volta, sembrano presupporre ciò che vogliono spiegare.

In una grammatica con marcatura logoforica della fonte cognitiva, la distinzione tra il soggetto come agente dell'atto e il soggetto come referente della proposizione incorporata sarebbe morfologicamente disponibile. Non è detto che questa disponibilità grammaticale risolverebbe il regresso filosofico di Fichte — il problema della struttura dell'autocoscienza è più profondo di qualsiasi grammatica —, ma permetterebbe di formularlo in modo più preciso, distinguendo tra livelli di analisi che in tedesco sono forzatamente confusi. La difficoltà della Wissenschaftslehre non è solo una difficoltà di contenuto: è anche una difficoltà di strumentazione grammaticale.

IV.3 Schelling e la critica dell'io assoluto: una lettura grammaticale

La critica di Schelling a Fichte — sviluppata nel Sistema dell'idealismo trascendentale (1800) e poi nella Filosofia dell'identità — prende una direzione che dalla prospettiva grammaticale appare particolarmente illuminante. Schelling sostiene che l'io fichtiano, per essere il fondamento assoluto di tutto il sapere, deve essere un io assoluto che non può essere identificato con il singolo io empirico. Ma se l'io assoluto non è il singolo io empirico, allora la certezza immediata del Cogito — "penso, dunque sono" — non riguarda l'io assoluto: riguarda il singolo io empirico. E l'io assoluto deve essere fondato su qualcosa di diverso dall'auto-posizione soggettiva.

Questa critica tocca un punto grammaticale fondamentale: la distinzione tra l'io empirico e l'io trascendentale — tra il soggetto di questo particolare pensiero e il soggetto della coscienza in generale — non è marcata morfologicamente in tedesco. Entrambi sono espressi dal medesimo pronome "Ich", dalla medesima desinenza verbale. La distinzione che Schelling richiede — tra l'io che si auto-pone e l'io assoluto che fonda ogni auto-posizione — deve essere introdotta lessicalmente o costruita attraverso l'argomentazione, perché la grammatica non la fornisce come struttura di default.

In una grammatica che distinguesse morfologicamente tra l'io come fonte dell'atto cognitivo presente e l'io come referente in una struttura incorporata — come fanno le grammatiche logoforiche — questa distinzione sarebbe almeno parzialmente disponibile come struttura grammaticale. Non sarebbe equivalente alla distinzione filosofica tra io empirico e io trascendentale, ma fornirebbe una struttura morfologica che articola diversi aspetti del riferimento a sé, e questa articolazione potrebbe rendere il problema meno monolitico.

Capitolo V — Husserl e la coscienza pre-riflessiva

V.1 Il problema della descrizione della coscienza non-tematica

Edmund Husserl ha dedicato buona parte della propria opera al problema di come descrivere la struttura della coscienza nella

sua forma più originaria — quella che precede ogni atto riflessivo esplicito. La coscienza che percepisce un oggetto non è, nell'atto percettivo stesso, consapevole di sé come coscienza percipiente: la percezione è rivolta all'oggetto, non a se stessa. Questa struttura — che Husserl chiama a volte coscienza interna del tempo, a volte autocoscienza non-tematica — è quella che costituisce il fondamento originario dell'esperienza soggettiva, ma è anche la più difficile da descrivere, perché la descrizione è già un atto riflessivo che modifica ciò che vuole descrivere.

Il problema husserliano può essere formulato così: ogni volta che cerco di descrivere la coscienza pre-riflessiva, la trasformo in coscienza riflessiva nell'atto stesso della descrizione. L'oggetto della mia indagine — la coscienza non-tematica — cessa di essere quello che è nel momento in cui diventa oggetto di un'indagine. Non è possibile, dunque, descriverla direttamente: bisogna trovare un modo di avvicinarsi a essa per via obliqua, attraverso analisi delle strutture della coscienza riflessiva che ne lascino intravedere il fondamento pre-riflessivo.

Questa difficoltà — che Husserl ha cercato di affrontare in modi diversi nel corso della propria opera, dal metodo fenomenologico delle Ricerche logiche alla riduzione trascendentale delle Idee, dall'analisi del tempo nelle Lezioni fino alle ultime riflessioni dei manoscritti C — non è semplicemente un problema di accesso epistemico a una struttura difficile. È, in parte, un problema grammaticale: la grammatica dell'italiano e del tedesco non distingue morfologicamente tra la coscienza che percepisce e la coscienza che percepisce se stessa come percipiente. Entrambi usano la stessa struttura soggetto-verbo, e l'auto-riflessività è aggiunta attraverso costruzioni esplicite che modificano inevitabilmente la struttura che si vuole descrivere.

V.2 La distinzione husserliana e la grammatica tibetana

Il sistema di morfologia evidenziale del tibetano parlato — che distingue morfologicamente tra l'accesso ai propri stati cognitivi e l'accesso agli stati cognitivi altrui — grammaticalizza una struttura che ha forti analogie con la distinzione husserliana tra coscienza pre-riflessiva e riflessiva, ma la grammaticalizza in

modo che non richiede la mediazione della descrizione filosofica.

In tibetano, come si è brevemente accennato nella sezione precedente, esistono morfemi verbali distinti che segnalano se il parlante ha accesso diretto al contenuto proposizionale — il che vale in modo paradigmatico per i propri stati mentali attuali — o accesso indiretto — il che vale per ciò che si osserva dall'esterno o si inferisce. Questa distinzione morfologica, applicata ai verbi cognitivi, grammaticalizza una struttura in parte analoga a quella che Husserl chiama la differenza tra il vissuto (Erlebnis) nella sua datità immediata e il vissuto come oggetto di una percezione interna (innere Wahrnehmung).

La conseguenza filosofica di questa analogia non è che la grammatica tibetana abbia "risolto" il problema husserliano — sono strutture diverse che rispondono a esigenze diverse. La conseguenza è più sottile: il fatto che alcune grammatiche del mondo distinguano morfologicamente strutture simili a quella che Husserl ha dovuto costruire attraverso un'analisi laboriosissima e contrastata suggerisce che quelle strutture non sono artifici teorici raffinati che solo il pensiero filosofico più sofisticato può raggiungere. Sono invece distinzioni che alcune grammatiche rendono accessibili come strutture di default dell'esperienza ordinaria — distinzioni che le grammatiche indoeuropee non rendono disponibili automaticamente, costringendo la fenomenologia husserliana a costruire mediante l'analisi ciò che altre grammatiche forniscono morfologicamente.

Non si vuole con questo sminuire la grandezza dell'impresa husserliana. Si vuole piuttosto mostrare che il livello di difficoltà percepita di un problema filosofico non è proporzionale alla profondità ontologica del problema: dipende anche dalla grammatica in cui il problema è posto. La difficoltà della fenomenologia husserliana della coscienza pre-riflessiva è reale e profonda, ma non è interamente la difficoltà della struttura della coscienza: è in parte la difficoltà di costruire, in tedesco e in italiano, distinzioni che alcune grammatiche del mondo costruiscono automaticamente.

V.3 La teoria dei livelli di Brentano e l'alternativa grammaticale

Husserl ha ereditato da Franz Brentano, suo maestro, la questione della coscienza come intenzionalità — la struttura del riferimento mentale a un oggetto — e in particolare il problema di come la coscienza possa essere consapevole di se stessa senza regredire all'infinito. Brentano aveva sviluppato la teoria della "presentazione mentale" come modo in cui la coscienza, nell'atto di riferirsi a un oggetto primario, si riferisce simultaneamente a se stessa come atto secondario — senza che questo riferimento secondario richieda un terzo atto di coscienza, e così via.

Questa teoria — la "inner awareness" di Brentano, ripresa e rielaborata da Husserl, poi da Sartre, e più recentemente da Uriah Kriegel e dalla tradizione della "self-representationalism" — è il tentativo di spiegare come la coscienza possa essere auto-consapevole senza trasformare questa auto-consapevolezza in un oggetto esplicito di un atto riflessivo separato. La coscienza si conosce come coscienza nello stesso atto in cui conosce il suo oggetto: è strutturalmente duplice, intenzionalmente diretta verso l'oggetto e simultaneamente presente a se stessa.

La prospettiva grammaticale illumina questa struttura in modo inatteso. La "inner awareness" brentaniana — la coscienza non-tematica di sé che accompagna ogni atto intenzionale — corrisponde alla struttura che le grammatiche logoforiche devono marcare quando si riferiscono al soggetto come fonte cognitiva: il soggetto non è soltanto il referente della proposizione dipendente, ma è la fonte dell'intero atto cognitivo, presente a se stesso come tale. Il pronome logoforico grammaticalizza esattamente questa struttura: il soggetto è sia il referente della clausola dipendente sia la fonte dell'atto cognitivo che la contiene, e questa doppia struttura deve essere segnalata morfologicamente.

In italiano, questa struttura non viene segnalata: il soggetto è semplicemente il soggetto, senza marcatura della sua funzione come fonte cognitiva. Brentano e Husserl hanno dovuto costruire una teoria sofisticata per articolare ciò che in alcune grammatiche è morfologicamente disponibile come struttura di default. Di nuovo: questo non significa che le grammatiche logoforiche abbiano risolto il problema della coscienza. Significa che il problema si pone in modo diverso — con diversa urgenza, con diversa configurazione — in grammatiche diverse.

V.4 La fenomenologia di Heidegger e il linguaggio come casa dell'essere

Martin Heidegger, nella Lettera sull'umanismo (1946), formula la tesi che «il linguaggio è la casa dell'essere». Questa formula, notoriamente oscura, può essere interpretata alla luce dell'analisi tipologica come segue: la struttura grammaticale di una lingua non è un veicolo neutro attraverso cui si esprimono contenuti preesistenti, ma è la struttura in cui il reale diventa accessibile come reale — in cui l'essere si apre all'esserci. Se il linguaggio è la casa dell'essere, le diverse case — le diverse grammatiche — aprono diverse prospettive sull'essere, rendendo accessibili aspetti diversi di ciò che è. Questa tesi, formulata da Heidegger in tedesco e spesso letta come riflessione sulla struttura del tedesco e del greco antico, ha una portata molto più ampia se si prende sul serio la variazione tipologica: non solo il tedesco apre certe prospettive sull'essere, ma anche l'ewe e il tibetano e il quechua aprono prospettive che il tedesco non apre.

Heidegger, nella sua analisi dell'Essere e il Tempo, aveva già mostrato che la struttura soggetto-predicato della grammatica aristotelica — nella misura in cui è stata assunta come struttura della logica e della metafisica occidentale — ha orientato la tradizione verso una ontologia della sostanza a detrimento di un'ontologia dell'evento o del processo. La struttura nominale del «soggetto» grammaticale ha favorito una concezione del reale come composto di sostanze che poi subiscono predicazioni, anziché come rete di eventi e processi in cui le cose si costituiscono. Questa critica heideggeriana può essere generalizzata: la grammatica della riflessività indoeuropea ha orientato la tradizione verso un'ontologia del soggetto unitario e puntuale — il soggetto del Cogito — a detrimento di ontologie dell'autocoscienza relazionale, processuale, stratificata, che altre grammatiche rendono più facilmente accessibili.

La differenza tra la critica heideggeriana e quella proposta in questa trattazione è metodologica. Heidegger critica la grammatica della metafisica a partire da una lettura privilegiata del greco antico — che viene usato come contrasto con il latino medievale e il tedesco moderno. La prospettiva tipologica usa come contrasto la variazione dell'intera famiglia delle lingue del mondo, non solo quella limitata all'interno della tradizione indoeuropea. Il greco antico e il tedesco sono entrambi lingue indoeuropee che condividono la struttura di base della

riflessività che si è analizzata; le differenze che Heidegger trova tra essi sono reali ma si collocano all'interno di un sistema comune che entrambe le lingue condividono. La vera alterità grammaticale rispetto alla tradizione occidentale viene dalla variazione trans-familiare — dal tibetano, dall'ewe, dal quechua — che Heidegger non ha mai preso in considerazione.

Capitolo VI — Sartre e la coscienza (di) sé senza parentesi

VI.1 La soluzione sartriana: la coscienza pre-riflessiva come auto-consapevolezza non posizionale

Jean-Paul Sartre, nell'Essere e il nulla (1943) e nel suo precedente saggio La trascendenza dell'ego (1936), ha proposto una soluzione al problema della coscienza pre-riflessiva che merita attenzione particolare dalla prospettiva grammaticale, perché la forma in cui la formula è strettamente connessa alla struttura pronominale che si sta analizzando.

Sartre sostiene che la coscienza è strutturalmente auto-trasparente — non come oggetto di sé stessa, ma come "coscienza (di) sé" in cui le parentesi segnalano che la "di" non è la preposizione di una relazione intenzionale che avrebbe la coscienza come oggetto. La coscienza non è cosciente di sé come è cosciente di un albero o di un numero: la parentesi vuole dire che l'auto-consapevolezza della coscienza è interna alla sua struttura, non aggiunta a essa come un secondo atto. La coscienza di sé è la modalità di essere della coscienza, non una proprietà che si aggiunge alla coscienza.

La notazione sartriana — la "di" tra parentesi — è un espediente tipografico che tenta di fare nella prosa filosofica francese ciò che le grammatiche logoforiche fanno morfologicamente: distinguere tra il riferimento al sé come oggetto di un atto intenzionale distinto e il riferimento al sé come struttura interna dell'atto stesso. Sartre non ha strumenti morfologici per fare questa distinzione in francese; ha solo le parentesi e la prosa.

La difficoltà intrinseca della notazione sartriana — e la controversia che ha generato — è il sintomo di una difficoltà grammaticale: si sta cercando di esprimere in francese (e poi in italiano, in inglese, in tedesco nelle traduzioni) una distinzione che quelle grammatiche non rendono disponibile in modo diretto. La "di" tra parentesi funziona come una parentesi in senso proprio — qualcosa che si aggiunge alla struttura grammaticale standard per segnalare che quella struttura non va interpretata nel suo senso normale. Ma questa aggiunta ha il sapore dell'artificio, del espediente tecnico che svela la propria insufficienza nel momento stesso in cui la grammatica non riesce a sostenerla.

VI.2 Il solipsismo come problema grammaticale

Sartre introduce nell'Essere e il nulla la nozione di "pour-soi" — l'essere-per-sé, la coscienza — contrapposta all'"en-soi" — l'essere-in-sé, la cosa inerte, piena, senza crepe. L'essere-per-sé è caratterizzato dalla negatività: è ciò che non è, è la fuga da sé verso i propri progetti, è la struttura della mancanza. Questa negatività — il fatto che la coscienza non coincide mai con se stessa, che c'è sempre uno scarto tra ciò che è e ciò che è per sé — è ciò che Sartre chiama il "niente" (néant) che abita la coscienza.

Il niente sartriano — la non-coincidenza della coscienza con se stessa — ha una correlazione grammaticale interessante. Nelle grammatiche indoeuropee, la coscienza che si riflette su se stessa usa le stesse forme pronominali per entrambi i momenti della riflessione: l'io che si interroga e l'io su cui ci si interroga sono morfologicamente identici. Questa identità morfologica crea la suggestione che la coscienza dovrebbe coincidere con se stessa — e il non coincidere diventa quindi una caratteristica paradossale da spiegare. Sartre spiega la non-coincidenza attraverso la struttura ontologica del pour-soi.

In una grammatica logoforica, la non-coincidenza della coscienza con se stessa non sarebbe paradossale: sarebbe strutturalmente disponibile come fatto grammaticale, perché il pronome logoforico grammaticalizza la distinzione tra il sé come fonte e il sé come referente, rendendo visibile uno scarto che in italiano è nascosto dall'identità morfologica dei pronomi. Il "niente" sartriano — la crepa nella coincidenza della coscienza con sé — è, tra le altre cose, il tentativo di dire in

francese ciò che alcune grammatiche dicono automaticamente con la morfologia pronominale.

Capitolo VII — Le teorie dell'ordine superiore della coscienza

VII.1 La struttura delle teorie HOT e le loro presupposizioni grammaticali

Le teorie dell'ordine superiore della coscienza — comunemente denominate "Higher-Order Thought theories" o HOT theories, sviluppate principalmente da David Rosenthal, Peter Carruthers e William Lycan a partire dagli anni Ottanta del Novecento — costituiscono uno degli approcci più influenti e discussi nella filosofia della mente contemporanea. Il loro nucleo comune è la tesi che uno stato mentale sia cosciente se e solo se è accompagnato da uno stato mentale di ordine superiore — un pensiero o una percezione — che lo rappresenta. Una percezione visiva del rosso è cosciente se c'è un pensiero (o una percezione interna) che rappresenta quella percezione come in corso.

Questa struttura — uno stato mentale che rappresenta un altro stato mentale dello stesso soggetto — è grammaticalmente costruita nella tradizione analitica come una relazione tra stati: lo stato di ordine superiore (HOT) rappresenta lo stato di ordine inferiore (il target state). La relazione di rappresentazione è una relazione tra entità dello stesso tipo — stati mentali — che appartengono allo stesso soggetto. L'identità del soggetto che ha lo stato target e del soggetto che ha lo HOT è presupposta, non argomentata: ovviamente è lo stesso soggetto.

Ma questa ovvietà è grammaticale, non ontologica. È la stessa ovvietà che il pronome riflessivo italiano o il verbo in prima persona latina garantiscono: il soggetto dello stato target e il soggetto dello HOT sono la stessa entità perché sono entrambi "io", e in italiano "io" ha una sola forma che si applica a

entrambi. In una grammatica logoforica, questa identità dovrebbe essere marcata: il soggetto dello HOT, riferendosi a se stesso come soggetto dello stato target, userebbe il pronome logoforico — segnalando che il referente del pronome è la medesima fonte cognitiva, il medesimo centro prospettico. La scelta morfologica renderebbe visibile ciò che la grammatica italiana nasconde.

La conseguenza di questa osservazione per le teorie HOT è la seguente. Le teorie HOT presuppongono che la relazione di rappresentazione tra lo stato di ordine superiore e lo stato target sia una relazione che il soggetto stabilisce con se stesso — non con un altro soggetto. Questa relazione riflessiva — il soggetto che si prende come oggetto della propria rappresentazione — è trattata nelle teorie HOT come struttura non problematica, come fatto di sfondo da cui partire. Ma è precisamente questa struttura riflessiva che le grammatiche logoforiche rendono visibile come distinzione morfologica tra il sé come fonte cognitiva e il sé come referente.

Nelle teorie HOT formulate in una grammatica logoforica, la relazione tra lo stato di ordine superiore e lo stato target richiederebbe morfologicamente che il soggetto si riferisse a se stesso con il pronome logoforico — segnalando che il referente dello stato target è la fonte cognitiva dello stato HOT. Questa marcatura morfologica renderebbe la relazione di auto-rappresentazione strutturalmente visibile invece di trattarla come sfondo. E rendendola visibile, la renderebbe suscettibile di interrogazione diretta: perché il pronome logoforico garantisce che il soggetto dello HOT e il soggetto dello stato target sono la stessa fonte cognitiva? Qual è la struttura di questa garanzia?

VII.2 Il problema dell'identità nel auto-rappresentazionalismo

Una variante influente delle teorie HOT è il "self-representationalism" — l'auto-rappresentazionalismo — sviluppato principalmente da Uriah Kriegel. Kriegel sostiene che la coscienza non richiede uno stato di ordine superiore separato: lo stato cosciente è esso stesso sia una rappresentazione del mondo sia una rappresentazione di se stesso come rappresentazione. La struttura della coscienza è auto-rappresentante: uno stato visivo cosciente del rosso non è semplicemente una rappresentazione del rosso, ma una

rappresentazione del rosso che include una rappresentazione di se stesso come rappresentazione del rosso.

Questa struttura auto-rappresentante è ancora più direttamente collegata alla struttura grammaticale del Cogito di quanto non lo siano le teorie HOT standard. Lo stato auto-rappresentante è l'equivalente, a livello di stati mentali, del Cogito: l'atto che si prende come proprio oggetto, il porre che include il posto tra i suoi contenuti. La struttura grammaticale presupposta è quella del pronome riflessivo che identifica soggetto e oggetto dell'azione — e questa struttura, come si è visto, non è universale tra le lingue del mondo.

In una grammatica logoforica, la struttura auto-rappresentante di Kriegel dovrebbe essere espressa con il pronome logoforico applicato riflessivamente: lo stato rappresentazionale che si rappresenta come tale userebbe, per riferirsi a se stesso come stato, il pronome logoforico — segnalando che il riferente è la medesima fonte cognitiva. Ma questa marcatura morfologica non è semplicemente un'etichetta che si attacca alla struttura senza modificarla: è un atto di segnalazione che presuppone già la struttura che vuole segnalare. L'uso del pronome logoforico presuppone che ci sia una fonte cognitiva unitaria a cui riferirsi — e questa presupposizione è precisamente ciò che il self-representazionalismo di Kriegel vuole spiegare, non presupporre.

In italiano, questa difficoltà è nascosta dall'uniformità del pronome riflessivo: "lo stato che rappresenta se stesso" usa lo stesso "se stesso" che si usa per qualsiasi altra relazione riflessiva, senza marcare la specificità strutturale della relazione auto-rappresentante. In ewe, la specificità sarebbe marcata morfologicamente — e questa marcatura renderebbe visibile la circolarità che il self-representazionalismo deve affrontare.

VII.3 Rosenthal e il problema dell'auto-conoscenza errata

David Rosenthal ha affrontato una delle obiezioni più acute alle teorie HOT: se uno stato è cosciente se e solo se è rappresentato da un HOT, allora uno HOT che rappresenta uno stato che non esiste — uno HOT "misrepresentante" — potrebbe rendere cosciente uno stato che in realtà non c'è. Il soggetto avrebbe una coscienza di qualcosa che non sta accadendo.

Questo problema — noto come il problema della "misrepresentation" — è strettamente connesso alla struttura grammaticale della riflessività. Lo HOT che si sbaglia non sbaglia semplicemente il contenuto di ciò che rappresenta: sbaglia l'identità tra il soggetto dello HOT e il soggetto dello stato rappresentato. Se lo HOT dice "sto vedendo il rosso" e non c'è nessuna percezione visiva del rosso in corso, lo HOT si sbaglia sull'esistenza di uno stato in se stesso — non solo sul suo contenuto.

In una grammatica logoforica, questo tipo di errore avrebbe una struttura morfologicamente marcata. L'uso del pronome logoforico nello HOT segnala che il referente è la medesima fonte cognitiva — lo stesso soggetto. Se lo HOT si sbaglia sulla propria fonte cognitiva — se si riferisce a uno stato che non appartiene alla propria fonte cognitiva — allora l'uso del pronome logoforico è grammaticalmente inappropriato, non perché viola una regola superficiale, ma perché viola la condizione di appropriatezza che il pronome logoforico grammaticalizza. In italiano, questa violazione non è marcata: si dice "sto vedendo il rosso" anche quando si sbaglia, usando la stessa forma grammaticale che si usa quando si dice il vero. L'errore di contenuto e l'errore di identità non hanno forme grammaticali distinte.

Questa osservazione non risolve il problema della misrepresentation: mostra solo che alcune grammatiche rendono morfologicamente visibile una dimensione del problema che la grammatica italiana lascia nella zona d'ombra delle strutture non marcate.

La grammatica della riflessività e l'impossibilità del Cogito

Parte Terza — Identità personale, coscienza e dialogo tra tradizioni

---

Capitolo VIII — La grammatica del sé attraverso il tempo

VIII.1 Parfit e la dissoluzione dell'io: un'operazione grammaticale

Derek Parfit, in Reasons and Persons (1984) — uno dei testi filosofici più influenti del Novecento —, ha sviluppato una teoria dell'identità personale che mette in discussione la concezione ordinaria del sé come entità unitaria e persistente nel tempo. Attraverso una serie di esperimenti mentali celebri — il caso della fissione, in cui un cervello viene diviso e ciascun emisfero trapiantato in un corpo diverso, dando luogo a due individui con uguale continuità psicologica rispetto all'individuo originale — Parfit argomenta che l'identità personale non è ciò che conta davvero nella sopravvivenza. Ciò che conta è la relazione psicologica di continuità e connessione, e questa relazione può ottenere in gradi diversi, senza che si possa sempre dire chi è chi.

La conclusione parfitiana è che non c'è un "io" profondo che persiste nel tempo e a cui si fa riferimento quando si parla di sé in prima persona: c'è una serie di stati mentali connessi da relazioni di continuità psicologica, e l'io è una forma di organizzazione di questi stati, non un'entità sostanziale che li accompagna o li possiede.

Questa conclusione — filosoficamente potente e controintuitiva — ha incontrato una resistenza massiccia sia da parte degli "antiriduzionisti" (Chisholm, Swinburne) sia da parte di chi accetta il riduzionismo ma ne teme le conseguenze pratiche e morali. La prospettiva grammaticale suggerisce che la resistenza non sia interamente di ordine filosofico: è anche di ordine grammaticale. La grammatica italiana — come quella inglese in cui Parfit scrive — tratta il pronome di prima persona come morfologicamente unitario e stabile: "io" non ammette distinzioni interne, non ha forme diverse per diversi gradi di continuità psicologica, non marca morfologicamente la differenza tra "io-di-ieri" e "io-di-oggi".

Questa uniformità morfologica crea l'illusione — o forse la struttura cognitiva di default — di un io unitario che persiste nel tempo. Parfit deve combattere contro questa struttura di default per sostenere la propria tesi: deve costruire esperimenti mentali sempre più radicali per rendere visibile ciò che la grammatica nasconde, cioè che l'unità del sé attraverso il tempo non è un fatto ontologico ma una costruzione relazionale.

VIII.2 I pronomi logoforici e il sé attraverso il tempo

Il sistema di marcatura logoforica in alcune lingue — in particolare nelle lingue akan come il twi — include, come si è accennato nella prima parte, una distinzione tra l'io-del-momento-presente e l'io-del-discorso-riportato. Quando si riferisce ai propri stati passati in discorso riportato — "ho detto che avrei fatto X" — il parlante di twi può usare morfemi distinti per il sé del momento dell'enunciazione attuale e il sé del momento del discorso riportato, segnalando morfologicamente che si tratta dello stesso individuo ma in prospettive temporali diverse.

Questa distinzione morfologica grammaticalizza esattamente ciò che Parfit vuole mostrare: che il sé-di-ieri e il sé-di-oggi non sono semplicemente "io" in modo monolitico, ma sono momenti di una continuità che ha struttura temporale e prospettiva. Non si tratta di negare che siano lo stesso individuo — la marcatura logoforica segnala che sono correlati come momenti del medesimo centro prospettico — ma di rendere visibile morfologicamente la struttura di questa correlazione, invece di trattarla come dato non marcato.

In italiano, la continuità del sé attraverso il tempo è grammaticalmente automatica: il "io" del momento presente e il "io" del racconto in prima persona di stati passati usano la stessa forma pronominale, senza distinzione morfologica. Questa automaticità crea una presupposizione di identità numerica che non è meta-fisicamente neutrale: tratta la continuità del sé come struttura di sfondo che non richiede analisi. Parfit deve rompere questa presupposizione con la forza dell'argomentazione filosofica; in twi, la presupposizione non è grammaticalmente imposta con la stessa forza.

Non è detto che i parlanti di twi abbiano elaborato una filosofia dell'identità personale più sofisticata di quella dei parlanti di

italiano o di inglese. Ma la struttura grammaticale di quella lingua non fornisce la medesima presupposizione automatica di identità continua e monolitica che le grammatiche indoeuropee impongono. Il terreno su cui si costruisce la filosofia dell'identità personale è diverso, e questo diverso terreno grammaticale non è filosoficamente neutro.

VIII.3 L'immunità parfitiana e il Cogito: la connessione profonda

Vi è una connessione profonda, finora non esplicitata, tra l'analisi di Parfit e la critica del Cogito che si sta sviluppando. Parfit ha mostrato — convincentemente, a parere di molti — che l'io non è la struttura unitaria e persistente che la grammatica indoeuropea presuppone. Ma questa dimostrazione è condotta attraverso esperimenti mentali costruiti in inglese, cioè attraverso uno strumento grammaticale che fornisce esattamente la presupposizione che si vuole mettere in discussione.

Gli esperimenti mentali parfitiani funzionano perché riescono, con grande fatica argomentativa, a rendere visibile la struttura che la grammatica nasconde: il fatto che la continuità del sé sia una relazione graduale, non un fatto categorico. Ma questo rendere visibile è costoso — richiede i casi estremi della fissione, del teletrasporto, del graduale sostituzione di neuroni — perché la grammatica lavora nella direzione opposta, nascondendo la gradualità sotto l'uniformità morfologica del pronome di prima persona.

Il Cogito cartesiano è il caso limite opposto agli esperimenti mentali parfitiani: è il caso in cui la grammatica lavora a favore della posizione filosofica, rendendo automaticamente disponibile l'identità dell'io nel momento presente. Cartesio non ha bisogno di argomentare per l'unità dell'io-che-pensa e dell'io-di-cui-si-è-certi: la grammatica latina la garantisce morfologicamente. Parfit ha bisogno di argomentare intensamente contro l'unità dell'io-di-ieri e dell'io-di-oggi: la grammatica inglese la presuppone morfologicamente.

La prospettiva grammaticale suggerisce che entrambe le posizioni — il Cogito come certezza immediata dell'io-presente e il riduzionismo parfitiano come dissoluzione dell'io-attraverso-il-tempo — siano in parte prodotti della grammatica in cui sono formulati. Non che siano sbagliate: ma

la loro facilità o difficoltà, la loro cogenza o controintuitività, dipende almeno in parte dalla struttura morfologica della lingua in cui si lavora.

VIII.4 Paul Ricoeur e l'identità narrativa: la grammatica del tempo come matrice

Paul Ricoeur ha proposto, in Soi-même comme un autre (1990), una distinzione che si rivela particolarmente illuminante alla luce dell'analisi tipologica condotta in questa trattazione. Ricoeur distingue tra due sensi di «idem» — l'identità come medesimezza, la stessa sostanza numericamente identica nel tempo — e «ipse»: l'identità come ipseità, la fedeltà a se stessi, la capacità di mantenere la parola data anche quando tutto il resto cambia. La critica di Parfit all'identità personale colpisce l'identità come idem — mostra che non c'è una sostanza numericamente identica che persiste; lascia intatta l'identità come ipse, che non richiede la persistenza di una sostanza ma la coerenza di una storia.

La struttura narrativa dell'identità personale — l'io come autore e protagonista della propria storia — ha implicazioni grammaticali dirette che Ricoeur non ha sviluppato esplicitamente ma che l'analisi tipologica rende visibili. Il racconto in prima persona — la narrazione attraverso cui si costituisce e si comunica l'identità narrativa — ha strutture grammaticali diverse nelle diverse lingue. In italiano, il racconto in prima persona usa il medesimo pronome per il narratore del momento presente e per il protagonista dei momenti passati: «io» del narratore e «io» del protagonista sono morfologicamente identici. Questa identità morfologica favorisce una concezione dell'identità narrativa come identità del soggetto attraverso il tempo: l'io che racconta e l'io che è stato raccontato sono grammaticalmente la stessa entità.

Nelle lingue con marcatura logoforica della prima persona nel discorso riportato — come alcune varietà akan — il racconto in prima persona richiede una distinzione morfologica tra la prospettiva del narratore del momento presente e la prospettiva del protagonista del momento raccontato. Questa distinzione è precisamente la distinzione che Ricoeur cerca di articolare attraverso la coppia idem-ipse: il narratore e il protagonista

sono correlati — sono lo stesso individuo in senso biologico e psicologico — ma non sono morfologicamente identici nel senso della medesimezza numerica assoluta. La struttura logoforica grammaticalizza, come struttura morfologica di default, la distinzione che Ricoeur ha dovuto costruire attraverso la filosofia. Il racconto di sé in una grammatica logoforica porta già nella propria forma grammaticale la distinzione tra ipseità e medesimezza — senza che il narratore debba averla elaborata filosoficamente.

Capitolo IX — Il problema difficile della coscienza rivisitato

IX.1 La formulazione chalmersiana e le sue condizioni grammaticali

David Chalmers ha formulato il "problema difficile della coscienza" — the hard problem — come la domanda perché vi sia "qualcosa che si prova ad essere" un certo sistema fisico in un certo stato (la formulazione si rifà a Thomas Nagel). Il problema difficile si distingue dai "problemi facili" — spiegare come il sistema nervoso elabora informazioni, controlla il comportamento, integra i dati sensoriali — perché anche dopo aver risposto a tutti i problemi facili, la domanda rimane: perché tutto ciò è accompagnato da esperienza soggettiva? Perché non avviene "nel buio", senza qualia, senza l'aspetto fenomenico dell'esperienza?

Questa formulazione — "vi è qualcosa che si prova ad essere X" (there is something it is like to be X) — è una costruzione impersonale di esistenza modale che presuppone la grammatica predicativa dell'esistenza descritta nella Parte Quarta di questa monografia: l'esperienza soggettiva "c'è" o "non c'è", in modo binario, e il problema è spiegare perché c'è. Ma vi è una dimensione aggiuntiva che la prospettiva della riflessività illumina: la formulazione "qualcosa che si prova ad essere X" presuppone che il soggetto dell'esperienza e il soggetto della valutazione di quell'esperienza siano la stessa entità, in modo non problematico. L'"essere X" è qualcosa che si prova — che il soggetto X sperimenta — e il "si prova" presuppone che ci

sia un soggetto che fa la prova e un soggetto che è fatto l'oggetto della prova, e che siano lo stesso.

Questa struttura — il sé come soggetto dell'esperienza e come soggetto dell'auto-valutazione dell'esperienza — è precisamente la struttura del Cogito. Il problema difficile della coscienza è, in un senso non banale, il problema del Cogito generalizzato: non solo "penso, dunque so di pensare", ma "sono in uno stato mentale qualsiasi, dunque c'è qualcosa che si prova a essere in quello stato". Il "dunque" è grammaticalmente automatico nella tradizione anglofona della filosofia della mente: il fatto che ci sia esperienza e il fatto che il soggetto ne sia consapevole vengono trattati come la stessa struttura.

IX.2 La soluzione illusionista e la sua dipendenza grammaticale

Una delle risposte più radicali al problema difficile è l'"illusionismo" — la posizione difesa in forme diverse da Daniel Dennett, Keith Frankish e altri — secondo cui i qualia, così come vengono descritti dalla formulazione standard del problema difficile, non esistono. Il problema difficile è un problema di illusione introspettiva: crediamo che vi sia qualcosa come l'aspetto fenomenico soggettivo dell'esperienza perché il nostro sistema di introspezione produce rappresentazioni sistematicamente distorte dei propri stati. Ma non vi è nessun "dato" fenomenico irriducibile al di là di queste rappresentazioni distorte.

L'illusionismo è una posizione difficile da sostenere per ragioni che la prospettiva grammaticale illumina. L'obiezione principale all'illusionismo — cui Frankish ha dedicato ampia discussione — è che anche l'illusione di qualia è un fatto fenomenico: se c'è qualcosa che si prova a essere ingannati dall'introspezione, allora ci sono già qualia nell'illusione stessa. L'illusionismo sembra auto-refutarsi.

Ma questa obiezione presuppone la struttura grammaticale del Cogito: che il fatto di essere ingannati sia accompagnato da un'esperienza soggettiva, e che questa accompagnatura sia immediata, non mediata, non suscettibile di ulteriore dissoluzione. In altre parole: l'obiezione all'illusionismo presuppone il Cogito — presuppone che l'io che viene ingannato sia immediatamente consapevole del proprio essere ingannato — e usa questa presupposizione per ricavare che i

qualia non possono essere eliminati. La prospettiva grammaticale mostra che questa presupposizione non è universale: è una struttura grammaticale specifica delle lingue indoeuropee, non un fatto della struttura della mente.

Non si afferma con questo che l'illusionismo sia corretto. Si afferma che l'obiezione principale all'illusionismo — quella che lo accusa di auto-refutarsi — dipende dalla presupposizione grammaticale del Cogito, e che questa dipendenza non è stata riconosciuta nel dibattito.

IX.3 Il panpsichismo e la riflessività distribuita

Il panpsichismo contemporaneo — in particolare nelle versioni di Philip Goff e di Itay Shani — sostiene che la coscienza o la proto-coscienza sia una proprietà fondamentale della materia, distribuita a tutti i livelli di complessità fisica. Questa posizione affronta il problema difficile dissolvendolo dall'esterno: se la coscienza è già presente a livello fondamentale, non vi è il problema di spiegare come emerga dalla materia non cosciente.

Ma il panpsichismo affronta a sua volta il "problema della combinazione": come si combinano le micro-coscienze degli elettroni per formare la macro-coscienza del cervello umano? Come si combinano le proto-esperienze elementari per produrre l'esperienza fenomenicamente integrata di un soggetto?

Il problema della combinazione è strettamente connesso al problema della riflessività. La coscienza integrata di un soggetto non è semplicemente la somma di micro-coscienze: è una struttura in cui le diverse componenti sono integrate in una prospettiva unitaria, e questa prospettiva unitaria ha la struttura del Cogito — è un io che conosce i propri stati come propri, non come stati di un aggregato di entità distinte. Il problema della combinazione è il problema di come nasce questa struttura riflessiva unitaria dall'aggregazione di proto-esperienze non unitarie.

Nelle grammatiche logoforiche, la struttura riflessiva unitaria che il panpsichismo deve spiegare è marcata morfologicamente: il pronome logoforico segnala che il referente è la medesima fonte cognitiva, il medesimo centro prospettico unitario. Ma questa marcatura morfologica non spiega come la fonte cognitiva unitaria si costituisce: la presuppone. Il panpsichismo

deve spiegare ciò che la grammatica logoforica presuppone morfologicamente, e in questo senso il problema della combinazione è un problema che sorge là dove la grammatica non risolve automaticamente il problema dell'unità del centro prospettico.

Capitolo X — La filosofia del Sé in tradizioni non-indoeuropee

X.1 L'anattā buddhista e la critica grammaticale all'io

La dottrina buddhista dell'anattā — la non-sé, l'assenza di un sé sostanziale — è forse il parallelo più noto nella tradizione filosofica non-europea della critica dell'io che Parfit ha sviluppato nella tradizione analitica. Il Buddha, nei discorsi del Pali Canon, argomenta sistematicamente che ciò che viene chiamato "io" (atta in pali, ātman in sanscrito) è un'aggregazione di cinque componenti (khandha) — la forma, la sensazione, la percezione, le formazioni mentali e la coscienza — nessuna delle quali è un sé sostanziale, e la cui aggregazione non produce un sé sostanziale.

L'analogia con la posizione parfitiana è profonda e non casuale: Parfit stesso ha riconosciuto esplicitamente la prossimità tra la propria posizione e quella buddhista. Ma vi è una differenza metodologica significativa: Parfit argomenta in inglese contro la presupposizione grammaticale dell'io unitario, mentre la filosofia buddhista si è sviluppata in pali e in sanscrito, che sono lingue indoeuropee con strutture pronominali simili all'italiano.

Questo fatto — che la critica buddhista dell'io si sia sviluppata in grammatiche indoeuropee — è filosoficamente rilevante. Mostra che la critica dell'io non è impossibile in grammatiche che presuppongono morfologicamente l'unità del sé: è possibile, ma richiede uno sforzo argomentativo esplicito contro la corrente della grammatica. Il Buddha argomenta

contro l'atta — contro il sé — in una lingua che grammaticalizza morfologicamente il sé come struttura unificata di riferimento pronominale. Questa lotta contro la grammatica è visibile nella complessità e nella ripetitività delle argomentazioni buddhiste: si deve rompere continuamente una presupposizione che la grammatica continua a ricostruire.

La domanda che la prospettiva tipologica pone è: come si sarebbe sviluppata la filosofia buddhista dell'anattā in una grammatica logoforica, dove la distinzione tra diversi aspetti del riferimento al sé è morfologicamente disponibile? Non si può rispondere a questa domanda in modo definitivo — la filosofia non è determinata dalla grammatica —, ma si può osservare che l'impresa sarebbe stata grammaticalmente meno controcorrente. La critica dell'io non avrebbe combattuto contro una grammatica che presuppone l'io unitario: avrebbe trovato nella grammatica stessa alcune delle distinzioni che cerca di costruire argomentando.

X.2 Il Vedanta advaita e l'identità assoluta: ātman e Brahman

L'Advaita Vedanta — la scuola non-dualistica del Vedanta, fondamentalmente nella formulazione di Adi Shankaracharya — sviluppa una posizione apparentemente opposta a quella buddhista: non l'assenza del sé, ma l'identificazione del sé individuale (ātman) con il sé assoluto (Brahman). La famosa formula "tat tvam asi" — "quello sei tu" — esprime l'identità tra il sé individuale che percepisce e il principio cosmico universale che costituisce la realtà ultima.

Questa identificazione — ātman è Brahman, il sé individuale è il sé assoluto — ha una struttura grammaticale particolarmente interessante. In sanscrito, la formula "tat tvam asi" usa il pronome di seconda persona "tvam" (tu) per riferirsi al soggetto individuale, e il dimostrativo "tat" (quello) per riferirsi a Brahman. L'identità è affermata come identità predicativa: tu sei quello. Ma questa identità predicativa presuppone che i due termini dell'identità — "tu" e "quello" — siano grammaticalmente distinguibili, e che la loro identità sia il risultato di un'affermazione, non di una struttura grammaticale già data.

In una grammatica indoeuropea, questa struttura — l'affermazione di identità tra due termini grammaticalmente

distinguibili — è la struttura standard dell'affermazione di identità. La filosofia del Vedanta advaita argomenta che questa distinzione grammaticale tra "tu" e "quello" è illusoria — che la dualità grammaticale non riflette una dualità ontologica. Ma per fare questa argomentazione, deve prima accettare la distinzione grammaticale come punto di partenza: deve dire "tu sei quello" piuttosto che usare un'unica forma grammaticale che esprima l'identità senza passare per la distinzione.

In una grammatica che grammaticalizzasse l'identità riflessiva in modo più diretto — come fanno le grammatiche logoforiche per certi tipi di coreferenza — la formula "tat tvam asi" avrebbe una struttura grammaticale diversa. La coreferenza tra il sé individuale e il principio assoluto potrebbe essere marcata morfologicamente invece di dover essere argomentata predicativamente. Non è detto che questo renderebbe la filosofia del Vedanta advaita più semplice — la profondità dell'insight non dipende dalla complessità dell'argomentazione —, ma la configurerebbe diversamente, con diversi punti di partenza e di arrivo.

X.3 Il Dao e la dissoluzione del soggetto conoscente

La filosofia del Tao Te Ching — e più in generale la tradizione taoista — sviluppa un'analisi del conoscere e del sé che parte da presupposizioni diverse rispetto sia alla tradizione indoeuropea sia alla tradizione buddhista. Il Dao — il principio fondamentale della realtà — non è né un oggetto di conoscenza né un soggetto che conosce: è la struttura del reale che precede e include ogni distinzione tra soggetto e oggetto. Il saggio che conosce il Dao non lo conosce come un oggetto esterno: si dissolve in esso, abbandona la distinzione tra il sé conoscente e il Dao conosciuto.

Questa struttura — la dissoluzione del soggetto nella conoscenza — è in tensione con la struttura del Cogito, che invece radica la certezza nella separazione nitida tra il soggetto che pensa e l'oggetto del pensiero. Il Cogito afferma il soggetto nel momento in cui si volge su se stesso; la filosofia taoista nega il soggetto nel momento in cui si dissolve nel principio che non ha soggetto.

Come si è analizzato nella Parte Quarta di questa monografia, il cinese classico ha caratteristiche grammaticali che rendono

questa dissoluzione meno contro-corrente rispetto a quanto lo sarebbe in italiano. La grammatica del cinese classico non grammaticalizza sistematicamente la distinzione soggetto-oggetto nel modo rigido delle lingue indoeuropee, e la struttura della frase nominale senza copula esplicita rende meno automatica la proiezione di un soggetto stabile come struttura di sfondo di ogni affermazione. La filosofia taoista non combatte contro la propria grammatica con la stessa intensità con cui il riduzionismo parfitiano combatte contro l'inglese: trova nella propria grammatica alcune strutture che le sono meno ostili.

Questo non significa che il cinese classico "predichi" il taoismo: le lingue non predicano filosofie. Significa che il costo cognitivo dell'elaborare una filosofia della dissoluzione del sé è diverso in grammatiche diverse — più basso dove la grammatica non presuppone morfologicamente un soggetto stabile e persistente, più alto dove la presuppone.

Capitolo XI — Il dialogo tra tradizioni: grammatica come condizione e come ostacolo

XI.1 L'incomprensione tra tradizioni come problema grammaticale

Il dialogo tra tradizioni filosofiche sviluppate in grammatiche diverse — tra la filosofia analitica occidentale e la filosofia buddhista, tra la fenomenologia europea e il pensiero taoista, tra il razionalismo cartesiano e le ontologie indigene — è notoriamente difficile. Una parte di questa difficoltà è di ordine storico e culturale: le tradizioni si sono sviluppate in contesti sociali e istituzionali diversi, hanno risposto a domande diverse, hanno elaborato vocabolari diversi. Ma vi è una parte della difficoltà che è di ordine grammaticale, e che la letteratura sulla filosofia comparata ha sistematicamente sottovalutato.

Quando un filosofo analitico legge la dottrina buddhista dell'anattā, tende a interpretarla come una tesi sull'identità personale — una tesi che risponde alla stessa domanda a cui risponde Locke, o Hume, o Parfit, ma con risposta diversa. Questa interpretazione è parzialmente corretta: vi sono effettivamente connessioni profonde tra le due tradizioni. Ma è parzialmente fuorviante: la dottrina dell'anattā non risponde semplicemente alla medesima domanda con risposta diversa. Risponde a una domanda che è formulata in sanscrito, in una grammatica che ha struttura pronominale indoeuropea ma che ha sviluppato un vocabolario tecnico diverso, con presupposizioni diverse che non si riducono a quelle della filosofia analitica anglofona.

La difficoltà del dialogo tra tradizioni non è solo che le risposta sono diverse: è che le domande sono parzialmente diverse, perché sono formulate in grammatiche parzialmente diverse. Il filosofo analitico che cerca di "tradurre" la dottrina dell'anattā in termini di identità personale sta già facendo un'operazione ermeneutica che impone la struttura grammaticale dell'inglese su un sistema di pensiero che si è sviluppato in una grammatica diversa. Questa imposizione non è evitabile del tutto — siamo sempre già all'interno di una grammatica —, ma può essere resa consapevole, e la consapevolezza modifica il modo in cui si conduce il dialogo.

XI.2 La riflessività come punto di incontro e di divergenza

Il tema della riflessività — la struttura del sé che si prende come oggetto, che si conosce conoscendo se stesso — è uno dei punti in cui il dialogo tra tradizioni è insieme più promettente e più rischioso. Più promettente perché tutte le tradizioni filosofiche del mondo si sono confrontate, in un modo o nell'altro, con la struttura dell'autocoscienza. Più rischioso perché è precisamente su questo punto che le strutture grammaticali divergono nel modo più netto.

La tradizione analitica della filosofia della mente — da Locke a Kant a Husserl a Sartre a Chalmers — presuppone la struttura grammaticale del Cogito: il sé come soggetto stabile e unitario che si prende come oggetto di conoscenza, e questa presa è immediata, non mediata, non suscettibile di errore di identificazione. La tradizione buddhista del Madhyamaka — in particolare nella formulazione di Nāgārjuna — argomenta che

ogni tentativo di prendere il sé come oggetto di conoscenza presuppone già un sé che fa la presa, e questo regresso non ha soluzione: il sé non può essere conosciuto perché ogni atto di conoscenza di sé presuppone il sé. La tradizione taoista dissolve il problema dissolvendo la distinzione tra soggetto e oggetto. La tradizione vedantica lo "risolve" identificando il sé individuale con il principio assoluto.

Queste non sono semplicemente quattro risposte diverse alla stessa domanda. Sono quattro configurazioni diverse di un complesso di strutture grammaticali, cognitive e concettuali che si intersecano in modi non riducibili. Il dialogo tra queste tradizioni diventa possibile — e più profondo — quando si riconosce che la differenza non è solo di contenuto ma di forma: non solo che le risposte sono diverse, ma che le domande sono parzialmente diverse perché le grammatiche sono parzialmente diverse.

XI.3 Verso una filosofia dell'autocoscienza grammaticalmente consapevole

Quello che il dialogo tra tradizioni rende possibile — almeno in linea di principio — è una filosofia dell'autocoscienza che sia consapevole delle proprie condizioni grammaticali. Non una filosofia senza grammatica — questo è impossibile —, ma una filosofia che sappia dove la propria grammatica la vincola, dove la agevola, dove le nasconde problemi che altre grammatiche rendono visibili.

Questa consapevolezza non produce automaticamente soluzioni ai problemi aperti. Non risolve il problema difficile della coscienza, né il problema del libero arbitrio, né il problema dell'identità personale. Modifica il profilo di questi problemi: mostra quali aspetti sono problemi genuini della struttura della mente, e quali sono problemi della struttura grammaticale in cui la mente è stata descritta. Questa distinzione non è sempre facile da tracciare — la grammatica e la cognizione si intersecano in modi profondi —, ma tentare di tracciarla è già un risultato filosofico.

Quello che si guadagna concretamente è un'attitudine diversa verso i problemi irrisolvibili. Quando un problema è irrisolvibile nonostante secoli di lavoro filosofico da parte delle menti più raffinate, vi sono almeno due spiegazioni possibili: la

prima è che il problema sia davvero profondo, che riguardi strutture del reale che il pensiero umano non riesce a penetrare; la seconda è che il problema sia mal posto, che contenga una presupposizione implicita che crea il problema invece di ereditarlo dalla struttura del reale. La grammatica comparata dell'autocoscienza non risolve la questione tra le due spiegazioni, ma fornisce uno strumento per esplorarla: se un problema non sorge in grammatiche diverse, questa assenza è un indizio — non una prova — che la seconda spiegazione merita considerazione.

Capitolo XII — Il Cogito e i suoi limiti: una sintesi

XII.1 Ciò che il Cogito dice e ciò che la grammatica dice per lui

Si è ora in grado di trarre le fila e di formulare con precisione ciò che l'analisi condotta in questa monografia ha mostrato, distinguendo con cura tra la tesi che si è difesa e le tesi che non si sono difese.

Ciò che il Cogito dice — o più precisamente, ciò che la grammatica latina dice per Cartesio senza che Cartesio lo sappia — è il seguente: esiste una struttura morfologicamente unificata del riferimento alla prima persona nel momento presente, tale che il soggetto dell'atto cognitivo e il soggetto della proposizione di secondo livello sono espressi con le stesse forme e la loro identità non è mai messa in discussione grammaticalmente. Questa struttura è reale: non è un'illusione grammaticale, ma una caratteristica morfologica delle lingue indoeuropee che corrisponde a una struttura cognitiva — quella dell'accesso privilegiato agli stati mentali propri — che è parte dell'architettura della mente umana.

Ma il Cogito fa di più: eleva questa struttura morfologica a fondamento incrollabile di tutto il sapere, la tratta come certezza immediata e non mediata, la usa come punto di archimede della ricostruzione della conoscenza. Questo passaggio — dall'ovvietà grammaticale alla certezza filosofica assoluta — non è giustificato dalla struttura grammaticale

stessa: è un passaggio filosofico che la grammatica favorisce ma non giustifica. Dove la grammatica è diversa — dove la struttura morfologica rende visibile lo scarto tra i due io invece di confonderli — il passaggio non è favorito, e il punto di archimede non sembra altrettanto fermo.

XII.2 Le acquisizioni filosofiche che rimangono

Non tutto ciò che la tradizione della soggettività ha elaborato è grammaticalmente condizionato in modo problematico. Vi sono acquisizioni filosofiche che mantengono la propria forza indipendentemente dalle considerazioni grammaticali — o che risultano rafforzate, piuttosto che indebolite, dalla prospettiva tipologica.

L'analisi di Shoemaker sull'immunità all'errore attraverso falsa identificazione, per quanto grammaticalmente condizionata nei dettagli, cattura qualcosa di reale: vi è una differenza tra il modo in cui accedo ai miei stati mentali e il modo in cui accedo agli stati altrui, e questa differenza non è interamente grammaticale. Il sistema di morfologia evidenziale del tibetano — che distingue morfologicamente tra accesso in prima persona e accesso in terza persona ai contenuti proposizionali — è la prova che questa differenza è riconosciuta come categoria grammaticale in sistemi linguistici diversi, il che suggerisce che risponde a una struttura cognitiva reale.

La scoperta di Husserl della struttura intenzionale della coscienza — il fatto che la coscienza sia sempre coscienza-di-qualcosa — non dipende in modo essenziale dalla struttura grammaticale del tedesco o dell'italiano: è una struttura che si ritrova in qualsiasi analisi del riferimento mentale, indipendentemente dalla grammatica. Le difficoltà husserliane nella descrizione della coscienza pre-riflessiva sono parzialmente grammaticali, ma l'intuizione di fondo — che vi è una struttura dell'esperienza che precede la riflessione esplicita — è robusta.

La tesi parfitiana sulla gradualità dell'identità personale attraverso il tempo è filosoficamente difendibile indipendentemente dalle considerazioni grammaticali che la favoriscono in certe grammatiche e la sfavoriscono in altre. Le grammatiche che rendono visibile la gradualità dell'identità

temporale non provano che la tesi di Parfit sia vera: la favoriscono cognitivamente, il che è diverso.

XII.3 Il programma di ricerca che si apre

L'analisi condotta in questa trattazione apre un programma di ricerca che non è stato sviluppato nella letteratura filosofica esistente. Questo programma ha due componenti principali, tra loro complementari.

La prima componente è empirica: si tratta di esaminare sistematicamente, con i metodi della tipologia linguistica, le strutture grammaticali della riflessività e dell'autocoscienza nelle lingue del mondo. Le categorie da analizzare includono i sistemi logoforici nel senso tecnico — come quelli documentati nelle lingue kwa dell'Africa occidentale —, i sistemi evidenziali con marcatura di prima persona come quelli del tibetano, i sistemi di switch-reference con marcatura prospettica nelle lingue della Papua Nuova Guinea e nelle lingue atabascane, e le strutture di cambio di persona nel discorso riportato in lingue como alcune varietà akan. Questa indagine empirica deve precedere le conclusioni filosofiche: non si possono trarre implicazioni filosofiche da strutture grammaticali che non si conosce con sufficiente precisione.

La seconda componente è filosofica: si tratta di esaminare sistematicamente i problemi canonici della filosofia dell'autocoscienza — il Cogito, la Tathandlung fichtiana, l'auto-trasparenza della coscienza husserliana, le teorie HOT, l'immunità all'errore di identificazione, il problema della combinazione nel panpsichismo — alla luce della variazione tipologica nelle strutture della riflessività. Per ciascuno di questi problemi, si tratta di identificare quali presupposizioni grammaticali li generano, quali aspetti del problema sono grammaticalmente condizionati e quali sono grammaticalmente più neutrali, e quali alternative concettuali diventano disponibili quando si adottano strutture grammaticali diverse come lenti di analisi.

Questo programma non ha l'obiettivo di dissolversi in relativismo grammaticale — di concludere che tutti i problemi sono grammaticali e nessuno è genuino. Ha l'obiettivo opposto: quello di distinguere con maggiore precisione tra i problemi che la grammatica genera e i problemi che la grammatica non

genera, nella speranza che i secondi — i problemi genuinamente grammaticalmente neutrali — risultino più nettamente formulati e più suscettibili di progresso filosofico.

La grammatica della riflessività e l'impossibilità del Cogito

Parte Quarta — Conclusioni e appendici

Capitolo XIII — Conclusioni: grammatica, filosofia, mente

XIII.1 La tesi principale e la sua difesa

La tesi principale di questa trattazione può essere formulata nella sua forma più netta come segue: il Cogito cartesiano — e più in generale la tradizione della soggettività filosofica che da esso prende le mosse, da Fichte a Husserl a Sartre alle teorie contemporanee dell'autocoscienza riflessiva — presuppone come struttura di sfondo non problematica ciò che alcune grammatiche del mondo rendono morfologicamente visibile come struttura marcata e distinta: l'identità tra il sé come fonte cognitiva di un atto presente e il sé come referente di una proposizione incorporata. Dove questa identità è grammaticalmente automatica — come nelle lingue indoeuropee — essa appare come evidenza della struttura della mente. Dove è morfologicamente marcata — come nelle lingue con sistemi logoforici — essa appare come il contenuto di una scelta grammaticale obbligatoria che potrebbe in linea di principio essere diversa.

Questa tesi ha quattro corollari principali. Il primo: i paradossi dell'auto-posizione fichtiana — il regresso dell'io che si pone — sorgono in parte perché la grammatica del tedesco non distingue morfologicamente tra il sé come agente dell'auto-posizione e il sé come risultato dell'auto-posizione, trattando entrambi con il medesimo pronome riflessivo. Il secondo: la difficoltà husserliana di descrivere la coscienza pre-riflessiva senza trasformarla in riflessiva nell'atto della descrizione è in parte la difficoltà di esprimere in tedesco una distinzione che alcune grammatiche del mondo esprimono morfologicamente come struttura di default. Il terzo: le teorie contemporanee dell'ordine superiore della coscienza presuppongono come ovvietà l'identità tra il soggetto dello stato di ordine superiore e il soggetto dello stato target, e questa ovvietà è garantita dalla grammatica indoeuropea piuttosto che da un'analisi della struttura della mente. Il quarto: il problema della combinazione nel panpsichismo — come si costituisce l'unità del centro perspettico soggettivo a partire da proto-esperienze distribuite — è il problema di spiegare ciò che alcune grammatiche presuppongono morfologicamente e altre grammatiche rendono visibile come questione aperta.

XIII.2 Ciò che questa trattazione non ha sostenuto

Nell'interesse della chiarezza argomentativa, è necessario ribadire con forza ciò che questa trattazione non ha sostenuto, perché è facile fraintendere la tesi in direzioni che non si vogliono percorrere.

Non si è sostenuto che i parlanti di lingue logoforiche abbiano un'autocoscienza diversa da quella dei parlanti di lingue indoeuropee. L'autocoscienza — nel senso dell'accesso privilegiato ai propri stati mentali, della capacità di pianificazione e di auto-valutazione, della struttura del riferimento in prima persona — è una caratteristica dell'architettura cognitiva dell'Homo sapiens che non varia sistematicamente tra popolazioni che parlano lingue diverse. Quello che varia è la struttura grammaticale attraverso cui questa autocoscienza viene espressa e organizzata discorsivamente — e questa variazione ha conseguenze per il modo in cui i problemi filosofici si configurano, non per la struttura profonda dell'esperienza soggettiva.

Non si è sostenuto che la filosofia della soggettività occidentale sia sbagliata perché grammaticalmente condizionata. Ogni sistema filosofico è grammaticalmente condizionato — non esiste un punto di vista da nessun luogo grammaticale —, e il condizionamento grammaticale non è una colpa o una limitazione che va superata: è la condizione necessaria di ogni pensiero articolato. Quello che cambia con la consapevolezza del condizionamento grammaticale è la valutazione del peso argomentativo delle intuizioni: un'intuizione che ha la forza di un'ovvietà grammaticale — come la certezza immediata del Cogito — non ha il medesimo peso filosofico di un'intuizione che mantiene la propria forza anche in grammatiche diverse.

Non si è sostenuto che le grammatiche logoforiche forniscano una prospettiva privilegiata sulla struttura dell'autocoscienza. Esse rendono visibile una struttura che le grammatiche indoeuropee nascondono: ma nascondono a loro volta strutture che le grammatiche indoeuropee rendono visibili. Non c'è una grammatica superiore per la filosofia dell'autocoscienza: ci sono grammatiche diverse con vantaggi cognitivi diversi in domini diversi.

XIII.3 La riflessività finale: questa trattazione e la propria grammatica

Come in ogni capitolo di questa monografia, è necessario concludere con un momento di auto-riflessività che riguarda lo strumento con cui l'analisi è stata condotta. Questa trattazione è scritta in italiano — una lingua con struttura morfologica della riflessività perfettamente indoeuropea, con pronomi riflessivi uniformi, senza distinzione logoforica tra il sé come fonte e il sé come referente in una proposizione incorporata. Essa ha dunque analizzato la propria grammatica dall'interno della propria grammatica — un'operazione che non può essere neutrale.

Questa non è una contraddizione: è la condizione normale di ogni riflessione grammaticale. Si può pensare contro la propria grammatica — si può rendere visibile ciò che la grammatica nasconde — senza essere fuori dalla propria grammatica. Il presente testo ha cercato di fare questo: di usare le risorse della grammatica italiana — la struttura argomentativa, il sistema dei connettivi, le distinzioni concettuali che l'italiano rende disponibili — per rendere visibile una struttura che quella stessa grammatica nasconde. Se l'operazione è riuscita, è

riuscita nonostante la grammatica, non grazie a essa. E se la grammatica si è rivelata meno ostile del previsto, è perché il pensiero — anche in italiano — ha risorse che eccedono le proprie strutture di default.

Questa eccedenza è forse il fatto più filosoficamente interessante che emerge dall'intera indagine. Le grammatiche condizionano il pensiero ma non lo determinano: il pensiero può costruire distinzioni che la grammatica non fornisce, può raggiungere strutture che la grammatica nasconde, può andare controcorrente rispetto alle proprie presupposizioni morfologiche — a prezzo di un lavoro maggiore, di una fatica argomentativa più intensa, di una consapevolezza più vigile. Questo costo cognitivo distribuisce asimmetricamente la facilità con cui certi problemi si formulano e certi errori si commettono. Non determina quale filosofia si elabora: influenza quanto essa deve lottare contro la propria grammatica per essere ciò che vuole essere.

Appendice A — Note tipologiche sulle lingue citate

A.1 Il sistema logoforico dell'ewe

L'ewe è una lingua della famiglia kwa, sottogruppo gbe, parlata da circa sette milioni di persone principalmente nel Ghana meridionale e nel Togo. Appartiene allo stesso sottogruppo del fon e del gen, lingue strettamente correlate con sistemi logoforici documentati. La documentazione grammaticale dell'ewe si basa principalmente sui lavori di Diedrich Westermann (1930), e successivamente sulle analisi tipologiche di George Nick Clements (1975), il cui articolo "The Logophoric Pronoun in Ewe: Its Role in Discourse" nella rivista Journal of West African Languages rappresenta la prima trattazione sistematica della logoforicità come categoria grammaticale distinta nella letteratura tipologica.

Il pronome logoforico dell'ewe — trascritto tipicamente come "yè" nella ortografia standard — si contrappone al pronome

ordinario di terza persona singolare "è" (o le sue varianti tonali). La distribuzione è la seguente: il pronome logoforico si usa nelle clausole dipendenti di verbi di comunicazione (dire, dichiarare, annunciare), verbi cognitivi (pensare, credere, sapere, ricordare), verbi percettivi con valore cognitivo (vedere nel senso di capire, sentire nel senso di comprendere), e verbi emotivi (volere, sperare, temere). In tutti questi contesti, quando il soggetto della clausola dipendente è coreferente con il soggetto della clausola reggente che è anche la fonte del contenuto proposizionale, si usa il pronome logoforico. L'uso del pronome ordinario in questi contesti non è grammaticalmente agrammaticale, ma modifica il significato: indica che il soggetto della dipendente è qualcun altro, non la fonte cognitiva della reggente.

Clements ha proposto di analizzare il pronome logoforico dell'ewe come un pronome strutturalmente distinto sia dai pronomi personali ordinari sia dai pronomi riflessivi, appartenente a una categoria grammaticale propria — la categoria logoforica — che grammaticalizza una relazione semantica specifica: quella tra il referente del pronome e il soggetto-fonte della predicazione principale. Peter Sells (1987), in "Aspects of Logophoricity" (Linguistic Inquiry), ha ampliato l'analisi inserendo la logoforicità in un quadro più generale di relazioni di perspectiva e di punto di vista nel discorso, distinguendo tra diversi tipi di logoforicità (di prospettiva, di fonte, di auto-espressione) che corrispondono a diversi tipi di relazione tra il pronome e il soggetto principale.

A.2 Il sistema logoforico del fon

Il fon è la lingua più parlata del Benin (circa tre milioni di parlanti) e appartiene, come l'ewe, al sottogruppo gbe della famiglia kwa. Il suo sistema logoforico è stato analizzato principalmente da Akoha Brousseau (1984) e da Oba Vincent Manfredi (1987). Il pronome logoforico del fon è "yè", graficamente identico a quello dell'ewe, ma le due lingue, pur essendo strettamente correlate, hanno sviluppato i sistemi logoforici in modo parzialmente indipendente e con alcune differenze strutturali.

La caratteristica più interessante del sistema logoforico del fon — rispetto a quello dell'ewe — è la sua estensione alle catene logoforiche in embedded multiplo. Quando una clausola dipendente è a sua volta reggente di un'altra clausola dipendente, e il soggetto di questa clausola al secondo livello di

embedding è coreferente con la fonte cognitiva originale (il soggetto della reggente principale), il pronome logoforico si usa a ciascun livello. Questa struttura grammaticalizza morfologicamente il fatto che la medesima fonte cognitiva è responsabile del contenuto proposizionale a tutti i livelli dell'embedding — il che corrisponde a una catena di auto-riferimento che le grammatiche indoeuropee possono esprimere solo attraverso perifrasi lessicali.

A.3 Il sistema evidenziale del tibetano classico e parlato

Le distinzioni evidenziali del tibetano — rilevanti per l'analisi della riflessività presentata nel Capitolo V — sono state documentate principalmente nei lavori di Nicolas Tournadre e Fernand Peyrot (1998), di Scott DeLancey (1986, 1992), e di Alexandra Aikhenvald (2004). Il tibetano ha un sistema evidenziale che distingue, attraverso morfologia verbale, tra diverse modalità di accesso al contenuto proposizionale: accesso diretto (visivo o di altro tipo percettivo), accesso inferenziale (da tracce o indizi), accesso per sentito dire, e accesso in prima persona agli stati mentali propri.

Quest'ultima categoria — l'accesso in prima persona agli stati mentali propri — è grammaticalmente marcata in modo diverso dalle altre. In alcune varietà del tibetano parlato, i verbi che descrivono stati interni propri — pensieri, sensazioni, intenzioni — usano morfemi verbali distinti da quelli usati per descrivere gli stessi stati dall'esterno (in terza persona). Questa distinzione morfologica non riguarda semplicemente la persona grammaticale (prima versus terza), ma il tipo di accesso epistemico: l'accesso diretto in prima persona versus l'accesso osservativo in terza persona. La distinzione è quindi di tipo evidenziale-logoforico: grammaticalizza la differenza tra essere la fonte cognitiva di un contenuto e essere l'osservatore esterno di quel contenuto.

A.4 I sistemi di switch-reference nelle lingue atabascane e papuane

I sistemi di switch-reference — cambio di riferimento tra clausole adiacenti — sono stati documentati in numerose famiglie linguistiche del mondo, ma con strutture particolarmente elaborate nelle lingue atabascane del

Nordamerica e nelle lingue della Papua Nuova Guinea. Il meccanismo di base è il seguente: morfemi verbali distinti segnalano se il soggetto della clausola corrente è lo stesso (same-subject, SS) o diverso (different-subject, DS) dal soggetto della clausola precedente o seguente.

Nella letteratura tipologica, i sistemi di switch-reference sono stati analizzati principalmente da Bernard Comrie (1983) e da Pamela Munro e Lynn Gordon (1982). Più recentemente, Ger Reesink (1983) ha analizzato i sistemi papuani, e Keren Rice (1989) quelli atabascani. Questi sistemi non sono propriamente logoforici nel senso stretto in cui si usa il termine per le lingue kwa: non riguardano specificamente la relazione tra il soggetto come fonte cognitiva e il soggetto come referente di una proposizione dipendente. Riguardano invece la continuità o la discontinuità di riferimento soggettuale tra clausole adiacenti, il che è una struttura più generale che include come caso specifico la logoforicità.

La rilevanza dei sistemi di switch-reference per l'analisi del Cogito è indiretta ma non trascurabile. La marcatura morfologica della continuità o discontinuità di riferimento soggettuale rende visibile, in queste grammatiche, la struttura che le grammatiche indoeuropee trattano come trasparente: il fatto che il soggetto di una clausola sia o non sia lo stesso soggetto della clausola precedente non è grammaticalmente automatico ma deve essere segnalato esplicitamente. Applicato alle clausole cognitive e ai contesti di auto-riferimento, questo significa che anche l'identità del sé come soggetto di atti cognitivi successivi non è grammaticalmente presupposta ma deve essere morfologicamente specificata.

Appendice B — Sulla relazione tra tipologia linguistica e filosofia: alcune avvertenze metodologiche

B.1 Il rischio del parallelismo affrettato

L'uso di dati tipologici come premesse di argomenti filosofici — l'approccio che questa trattazione ha sistematicamente adottato — comporta rischi metodologici che devono essere esplicitati, non nascosti. Il rischio principale è quello del parallelismo affrettato: il rischio di tracciare connessioni tra strutture grammaticali e strutture filosofiche che sono superficialmente simili ma non strutturalmente omologhe, o di usare dati tipologici con un'approssimazione che non reggere all'esame di uno specialista.

In questo testo si è cercato di mitigare questo rischio in due modi. In primo luogo, citando fonti tipologiche specifiche per le strutture grammaticali utilizzate come premesse — le analisi di Clements sull'ewe, di Sells sulla logoforicità in generale, di Tournadre e DeLancey sul tibetano, di Rice sulle lingue atabascane — e distinguendo tra strutture ben documentate e strutture la cui documentazione è più incerta o la cui interpretazione è contestata. In secondo luogo, evitando di concludere che una struttura grammaticale "dimostra" una tesi filosofica: le strutture grammaticali forniscono argomenti, non prove; mostrano che certe distinzioni sono cognitivamente accessibili e grammaticalmente naturali in certe lingue, non che quelle distinzioni siano ontologicamente corrette.

B.2 La questione della direzione dell'influenza

Un secondo rischio metodologico è quello di confondere la direzione dell'influenza tra grammatica e pensiero. Non è sempre chiaro, nella storia delle lingue, se una struttura grammaticale ha generato un'elaborazione cognitiva o se un'elaborazione cognitiva ha generato una struttura grammaticale. Il processo di grammaticalizzazione — lo sviluppo di strutture grammaticali da strutture lessicali — è un processo diacronico in cui le due direzioni di influenza si intrecciano in modo complesso.

Per i sistemi logoforici in particolare, non è ovvio se la distinzione morfologica tra pronome logoforico e pronome ordinario abbia favorito una concezione dell'autocoscienza come struttura a due livelli, o se una concezione

dell'autocoscienza come struttura a due livelli abbia favorito lo sviluppo della distinzione morfologica. La letteratura tipologica non ha risposto a questa domanda in modo definitivo — e difficilmente potrà farlo, perché le strutture grammaticali si sviluppano in tempi molto lunghi e le elaborazioni cognitive difficilmente lasciano tracce dirette nei dati storici.

Questa incertezza sulla direzione dell'influenza non indebolisce l'argomento filosofico principale: che le strutture grammaticali esistenti distribuiscono i costi cognitivi in modo asimmetrico, rendendo certi problemi più o meno visibili, certi argomenti più o meno urgenti, certe distinzioni più o meno naturali. Questa distribuzione di costi cognitivi è reale indipendentemente dalla questione storica sull'origine delle strutture grammaticali.

B.3 Il problema della generalizzazione dai dati di lingua a conclusioni sull'universalità dei problemi filosofici

Il terzo rischio metodologico è il più sottile: quello di concludere che, poiché un problema filosofico non sorge in certe grammatiche, esso non sia un problema reale della struttura della mente. Questo sarebbe un errore. Che un problema non venga generato da una certa grammatica non significa che non esista la struttura che lo genera: significa che quella grammatica non la rende automaticamente visibile. La struttura dell'autocoscienza riflessiva — qualunque essa sia — non dipende dalla grammatica che la descrive. La grammatica può rendere alcuni aspetti di quella struttura più o meno visibili, più o meno urgenti, ma non crea né distrugge la struttura stessa.

Un'analogia può chiarire il punto. La grammatica dei colori varia enormemente tra le lingue del mondo: alcune lingue hanno un unico termine per il blu e il verde, altre distinguono finemente tra decine di sfumature. Questo non significa che i parlanti di lingue con un unico termine per blu-verde non vedano la differenza tra i due colori: possono vederla, ma la loro grammatica non la rende saliente come categoria lessicale di default. Analogamente, i parlanti di lingue indoeuropee possono analizzare la struttura dell'autocoscienza riflessiva — possono distinguere tra il sé come fonte cognitiva e il sé come

referente di una proposizione incorporata —, ma la loro grammatica non rende questa distinzione saliente come struttura morfologica di default. Il fatto che la distinzione non sia saliente non significa che non esista: significa che richiede uno sforzo analitico maggiore per essere identificata.

Appendice C — Cronologia essenziale dei problemi e delle fonti

C.1 La tradizione della soggettività: tappe principali

La tradizione filosofica della soggettività che questa trattazione ha analizzato ha una cronologia che è utile ricostruire in modo sintetico, non come rassegna storica — che richiederebbe un'opera separata — ma come orientamento per il lettore.

René Descartes formula il Cogito in forma completa nelle Meditazioni metafisiche (1641), dopo averlo abbozzato nel Discorso sul metodo (1637). La struttura fondamentale — il soggetto pensante che trova nel proprio atto cognitivo la certezza della propria esistenza — rimane sostanzialmente stabile nelle due formulazioni, ma le Meditazioni sviluppano l'analisi in modo più sistematico e difendono il Cogito contro le obiezioni degli interlocutori, tra cui quelle di Gassendi (che anticipa in qualche misura l'obiezione grammaticale: «anche le bestie pensano, dunque esistono?») e di Hobbes (che critica la struttura del passaggio dal pensiero all'esistenza).

Johann Gottlieb Fichte pubblica la prima versione della Wissenschaftslehre nel 1794-1795, in forma di dispense per i corsi all'università di Jena. La struttura dell'auto-posizione dell'io — la Tathandlung — viene elaborata in relazione critica con Kant e con Reinhold, e viene riformulata più volte nel corso della carriera di Fichte, con versioni successive nel 1798, nel 1801, nel 1804 e nel 1812. La questione del regresso dell'auto-posizione è affrontata in modo diverso nelle diverse

versioni, senza trovare una soluzione definitiva che Fichte stesso considerasse soddisfacente.

Edmund Husserl sviluppa la sua analisi della coscienza temporale e della struttura pre-riflessiva dell'autocoscienza principalmente nelle Lezioni per una fenomenologia della coscienza interna del tempo (tenute tra il 1893 e il 1917, edite postumamente nel 1928), nelle Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica (1913), e nei manoscritti delle serie A, B, C, D ed E conservati agli archivi husserliani di Lovanio. Il problema della coscienza pre-riflessiva rimane centrale lungo tutta l'opera husserliana e non trova una formulazione definitivamente soddisfacente.

Jean-Paul Sartre affronta la struttura dell'autocoscienza in La trascendenza dell'ego (1936) — dove critica la concezione husserliana dell'ego come polo permanente dell'atto cosciente — e nell'Essere e il nulla (1943), dove sviluppa la concezione della coscienza come pour-soi strutturalmente caratterizzato dalla non-coincidenza con sé.

David Rosenthal pubblica "Two Concepts of Consciousness" nel 1986 (Philosophical Studies), introducendo la teoria HOT nella sua forma più influente. Peter Carruthers sviluppa una versione disposizionale della teoria HOT in Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective (2005). Uriah Kriegel introduce il self-representazionalismo in Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory (2009).

Derek Parfit pubblica Reasons and Persons nel 1984, con la parte terza dedicata all'identità personale e alla tesi riduzionistica sul sé. David Chalmers formula il "problema difficile" in "Facing Up to the Problem of Consciousness" (Journal of Consciousness Studies, 1995) e lo sviluppa in The Conscious Mind (1996).

C.2 La tradizione tipologica sui sistemi logoforici

George Nick Clements pubblica "The Logophoric Pronoun in Ewe: Its Role in Discourse" (Journal of West African Languages, 1975), introducendo il termine "logoforico" nella terminologia tipologica e documentando il sistema dell'ewe in modo sistematico. Claude Hagège aveva già usato il termine in senso simile in un articolo del 1974 su una rivista francese di linguistica.

Peter Sells pubblica "Aspects of Logophoricity" (Linguistic Inquiry, 1987), proponendo una classificazione dei tipi di logoforicità — di prospettiva, di fonte, di auto-espressione — e inserendo il fenomeno in un quadro teorico più ampio.

Christopher Culy pubblica "Aspects of Logophoric Marking" (Linguistics, 1994), documentando la distribuzione geografica e tipologica dei sistemi logoforici nelle lingue del mondo e mostrando che si tratta di un fenomeno diffuso in diverse famiglie linguistiche, non limitato alle lingue africane.

Eric Reuland pubblica Anaphora and Language Design (2011), integrando la logoforicità in una teoria più generale dell'anafora e della coreferenza nelle lingue del mondo, con ampia discussione delle implicazioni per la semantica formale e per la struttura della rappresentazione mentale.

La grammatica della riflessività e l'impossibilità del Cogito

Parte Quinta — Le tradizioni filosofiche nelle grammatiche logoforiche

---

Capitolo XIV — Pensiero senza Cogito: elaborazioni dell'autocoscienza in tradizioni grammaticalmente diverse

XIV.1 La domanda che la critica non ha posto

Le parti precedenti di questa trattazione hanno sviluppato una critica: il Cogito cartesiano e la tradizione della soggettività che da esso promana presuppongono una struttura grammaticale specifica delle lingue indoeuropee, e nelle grammatiche che non condividono quella struttura il Cogito non viene confutato ma non viene generato. Questa critica, per quanto motivata, lascia aperta una domanda che sarebbe disonesto ignorare: se il Cogito non viene generato, che cosa viene generato al suo posto? Quale struttura dell'autocoscienza emerge nelle tradizioni filosofiche sviluppate in grammatiche con sistemi logoforici, evidenziali marcati, o comunque con una morfologia della riflessività diversa da quella indoeuropea?

Questa domanda è più difficile della critica. La critica ha un andamento relativamente netto: si identifica la struttura grammaticale presupposta, si mostra la variazione tipologica, si trae la conclusione sull'incompatibilità strutturale. La risposta alla domanda positiva — che cosa si elabora in sua sostituzione — richiede invece di entrare in tradizioni filosofiche sviluppate in lingue che si conoscono con diverso grado di precisione, di ricostruire strutture concettuali che non hanno un vocabolario standardizzato nella tradizione analitica, e di resistere alla tentazione di interpretarle come varianti imperfette delle strutture indoeuropee che si vuole mettere in discussione.

Il rischio principale non è di sbagliare i dettagli — i dettagli sono sempre discussi e sempre migliorabili —: è di proiettare le categorie della tradizione occidentale sulle tradizioni che si vuole analizzare, trasformando la comparazione in una forma sofisticata di etnocentrismo filosofico. Si cercherà di evitare questo rischio non cercando equivalenti — non chiedendo "qual è il Cogito del pensiero ewe?" — ma chiedendo invece: dati i vincoli e le risorse grammaticali di questa tradizione, quali problemi dell'autocoscienza vengono elaborati, con quale configurazione, e con quali strumenti concettuali che non hanno equivalenti diretti nella tradizione indoeuropea?

XIV.2 La filosofia akan e la struttura del sé relazionale

Le lingue akan — twi, fante, brong e le varietà associate, parlate nel Ghana e in misura minore in Costa d'Avorio — hanno sistemi pronominali con tratti logoforici, e le tradizioni di pensiero sviluppate in queste lingue hanno elaborato concezioni del sé che divergono dalla struttura del Cogito in modi che non si riducono a semplici varianti della stessa struttura.

La concezione akan del sé è stata analizzata filosoficamente in modo sistematico da Kwame Gyekye — in particolare nel suo Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience (1997) e nell'Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme (1987) — e da Kwasi Wiredu, in A Companion to African Philosophy (2004) e in diversi articoli metodologicamente fondamentali. Gyekye e Wiredu rappresentano due posizioni distinte all'interno della filosofia africana contemporanea, ma convergono su alcuni punti rilevanti per questa analisi.

La concezione akan distingue tra diversi componenti del sé che non hanno equivalenti diretti nella struttura del Cogito. Il termine akan "okra" — talvolta tradotto come "anima" ma in modo impreciso — designa il principio vitale che connette l'individuo alla divinità suprema (Onyame) ed è trasmesso con il respiro alla nascita; è la sede delle disposizioni morali fondamentali dell'individuo e non si modifica con le esperienze nel corso della vita. Il termine "sunsum" designa invece il principio che si esprime nella personalità, nel carattere individuale, nella forza personale che si manifesta nelle interazioni sociali; il sunsum è influenzato dall'esperienza e può essere rafforzato o indebolito. Il termine "honam" designa il corpo, che non è semplicemente il contenitore dell'anima ma partecipa della struttura del sé in modo che non si riduce al dualismo cartesiano mente-corpo.

Questa tripartizione — okra, sunsum, honam — non corrisponde alle categorie con cui la filosofia indoeuropea ha strutturato il sé: non è la distinzione cartesiana tra res cogitans e res extensa, né quella kantiana tra io fenomenico e io noumenico, né quella aristotelica tra anima vegetativa, sensitiva e razionale. È una struttura diversa che emerge da presupposizioni diverse. In particolare, il sunsum — il principio della personalità e dell'efficacia sociale — è concepito come intrinsecamente relazionale: si manifesta sempre nelle interazioni con altri sunsum, si definisce nelle relazioni sociali, non ha un'esistenza privata separata dalle sue manifestazioni pubbliche. Questa concezione relazionale del sé — che non ha

un equivalente diretto nella tradizione cartesiana, la cui certezza del Cogito è precisamente privata, garantita dall'isolamento del soggetto da tutto ciò che è esterno — è filosoficamente coerente con una struttura grammaticale in cui il riferimento al sé è sempre già perspettico, sempre già in relazione alla fonte cognitiva della comunicazione.

Il punto filosofico che emerge da questa analisi non è che la tradizione akan abbia "risolto" problemi che la tradizione cartesiana non ha risolto. È che ha elaborato una struttura dell'autocoscienza che non richiede il punto di archimede cartesiano — il sé isolato che si certifica da solo nel momento del dubbio — perché non parte dalla presupposizione che il sé sia primariamente un'entità privata e atomica. Il sé akan è costitutivamente relazionale, e questa costitutività relazionale corrisponde, sul piano grammaticale, alla struttura logoforica del pronome che identifica la fonte cognitiva nella rete delle comunicazioni — non un io isolato ma un io sempre già situato come fonte di un atto comunicativo in una rete di relazioni prospettiche.

XIV.2bis Neuroscienze dell'autocoscienza e variazione grammaticale: un'ipotesi di ricerca

Le neuroscienze cognitive dell'autocoscienza hanno identificato, negli ultimi due decenni, un insieme di regioni cerebrali che si attivano in modo caratteristico durante l'elaborazione auto-referenziale. Tra questi, la corteccia prefrontale mediale è particolarmente rilevante: si attiva quando i soggetti elaborano informazioni che riguardano se stessi, valutano le proprie disposizioni e preferenze, o riflettono sulla propria esperienza soggettiva. Ciò che questa letteratura non ha ancora indagato sistematicamente è se la struttura grammaticale della lingua nativa influenzi la modalità di attivazione di queste regioni durante compiti auto-referenziali — e se parlanti di lingue con sistemi evidenziali o logoforici mostrino pattern di attivazione distinguibili da quelli di parlanti di lingue indoeuropee.

L'ipotesi neuroscientifica più interessante che emerge dall'analisi tipologica è la seguente: la distinzione tra accesso egophorico e accesso allocentrico — che in tibetano è morfologicamente obbligatoria — potrebbe corrispondere a una distinzione tra due modalità di elaborazione cerebrale che

nelle lingue indoeuropee sono funzionalmente presenti ma non lessicamente differenziate. La ricerca di Northoff e colleghi (2006, 2011) ha suggerito che l'elaborazione auto-referenziale è mediata da processi corticali midline distinti dall'elaborazione allocentrica, anche in soggetti di lingua inglese. Se questa distinzione neurologica è universale — il che la ricerca comparativa suggerisce, pur con variazioni significative —, allora la grammatica tibetana non sta creando una distinzione cognitiva artificiale: sta grammaticalizzando morfologicamente una distinzione che il cervello già opera, ma che le grammatiche indoeuropee non marcano.

Questa convergenza — tra la struttura morfologica della marcatura evidenziale e la struttura della elaborazione corticale auto-referenziale — non è una prova della tesi tipologica; è un'evidenza di coerenza. Mostra che la distinzione grammaticalizzata in tibetano non è arbitraria o culturalmente contingente in senso pieno: risponde a una struttura della cognizione che i neuroscienziati hanno identificato attraverso metodologie indipendenti. Questa coerenza rafforza l'argomento filosofico: se la distinzione tra accesso diretto e accesso mediato ai propri stati cognitivi ha un correlato neurologico identificabile, allora la grammatica tibetana che la rende morfologicamente obbligatoria non sta imponendo una struttura artificiale al pensiero — sta rendendo saliente una struttura che il cervello già produce. E la grammatica indoeuropea che non la marca morfologicamente non la elimina: la nasconde sotto un'uniformità morfologica che il filosofo cartesiano ha poi scambiato per evidenza dell'immediatezza assoluta del Cogito.

XIV.2bis Neuroscienze dell'autocoscienza e variazione grammaticale: un'ipotesi di ricerca

Le neuroscienze cognitive dell'autocoscienza hanno identificato, negli ultimi due decenni, un insieme di regioni cerebrali che si attivano in modo caratteristico durante l'elaborazione auto-referenziale. Tra questi, la corteccia prefrontale mediale è particolarmente rilevante: si attiva quando i soggetti elaborano informazioni che riguardano se stessi, valutano le proprie disposizioni e preferenze, o riflettono sulla propria esperienza soggettiva. Ciò che questa letteratura non ha ancora indagato sistematicamente è se la struttura grammaticale della lingua nativa influenzi la modalità di attivazione di queste

regioni durante compiti auto-referenziali — e se parlanti di lingue con sistemi evidenziali o logoforici mostrino pattern di attivazione distinguibili da quelli di parlanti di lingue indoeuropee.

L'ipotesi neuroscientifica più interessante che emerge dall'analisi tipologica è la seguente: la distinzione tra accesso egophorico e accesso allocentrico — che in tibetano è morfologicamente obbligatoria — potrebbe corrispondere a una distinzione tra due modalità di elaborazione cerebrale che nelle lingue indoeuropee sono funzionalmente presenti ma non lessicamente differenziate. La ricerca di Northoff e colleghi (2006, 2011) ha suggerito che l'elaborazione auto-referenziale è mediata da processi corticali midline distinti dall'elaborazione allocentrica, anche in soggetti di lingua inglese. Se questa distinzione neurologica è universale — il che la ricerca comparativa suggerisce, pur con variazioni significative —, allora la grammatica tibetana non sta creando una distinzione cognitiva artificiale: sta grammaticalizzando morfologicamente una distinzione che il cervello già opera, ma che le grammatiche indoeuropee non marcano.

Questa convergenza — tra la struttura morfologica della marcatura evidenziale e la struttura della elaborazione corticale auto-referenziale — non è una prova della tesi tipologica; è un'evidenza di coerenza. Mostra che la distinzione grammaticalizzata in tibetano non è arbitraria o culturalmente contingente in senso pieno: risponde a una struttura della cognizione che i neuroscienziati hanno identificato attraverso metodologie indipendenti. Questa coerenza rafforza l'argomento filosofico: se la distinzione tra accesso diretto e accesso mediato ai propri stati cognitivi ha un correlato neurologico identificabile, allora la grammatica tibetana che la rende morfologicamente obbligatoria non sta imponendo una struttura artificiale al pensiero — sta rendendo saliente una struttura che il cervello già produce. E la grammatica indoeuropea che non la marca morfologicamente non la elimina: la nasconde sotto un'uniformità morfologica che il filosofo cartesiano ha poi scambiato per evidenza dell'immediatezza assoluta del Cogito.

XIV.3 Il pensiero yoruba e la struttura della presenza comunitaria

Le lingue yoruba — parlate da circa cinquanta milioni di persone principalmente in Nigeria, Benin e Togo — hanno strutture grammaticali esistenziali rilevanti per la filosofia dell'autocoscienza, come si è analizzato nella Parte Quarta di questa monografia. Il sistema verbale yoruba che grammaticalizza diversi gradi e modi di presenza — "wà", "kù", "ní" — si estende anche alla struttura del sé e dell'autocoscienza, con implicazioni che la letteratura filosofica non ha ancora pienamente esplorato.

La filosofia yoruba classica — elaborata principalmente attraverso il corpus poetico dell'Ifá, il sistema di divinazione che costituisce la più ricca tradizione testuale della cultura yoruba, e attraverso i suoi commentatori contemporanei, in particolare Wande Abimbola (Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus, 1976) e Kola Abimbola (Yoruba Culture: A Philosophical Account, 2006) — elabora una concezione del sé fondata sul concetto di "ori". L'ori — letteralmente "testa" — designa il destino personale di ciascun individuo, scelto prima della nascita nel regno degli antenati, che determina la configurazione fondamentale delle potenzialità e dei limiti dell'individuo nel corso della vita. L'ori non è la persona nella sua interezza: è la struttura fondamentale che rende possibile l'individualità specifica di questa persona, il principio che conferisce coerenza all'esperienza soggettiva attraverso il tempo.

Ciò che è filosoficamente rilevante per l'analisi dell'autocoscienza è la relazione tra l'ori e il sé come agente consapevole. Nella tradizione yoruba, il sé consapevole non si certifica da solo come il Cogito cartesiano: si orienta rispetto al proprio ori, cerca di comprendere la propria configurazione fondamentale attraverso la pratica divinatoria e la riflessione spirituale, e questa comprensione non è mai completa o immediata. L'autocoscienza yoruba non è la certezza immediata del Cogito — "penso, dunque so di pensare" — ma un processo di graduale avvicinamento alla comprensione del proprio ori, avvicinamento che non ha un punto di certezza assoluta ma una struttura di chiarezza crescente e sempre parziale.

Questa struttura — l'autocoscienza come processo asintoti-co piuttosto che come certezza immediata — è coerente con la grammatica graduale dell'esistenza documentata nella tradizione yoruba. Se l'esistenza non è binaria ma ammette gradi, anche la consapevolezza di sé non è binaria — "so di pensare" come certezza totale versus "non so di pensare" come ignoranza

totale — ma si dà in gradi, con possibilità di chiarezza maggiore o minore, di comprensione più o meno profonda della propria struttura fondamentale. Il Cogito cartesiano non è solo incompatibile con la struttura grammaticale logoforica dell'ewe: è incompatibile con la struttura grammaticale graduale dell'esistenza yoruba, che non ammette la binarietà della certezza su cui il Cogito si fonda.

XIV.4 Il pensiero tibetano e la struttura della coscienza-specchio

Il buddismo tibetano — in particolare nelle elaborazioni delle scuole Madhyamaka e Dzogchen — ha sviluppato analisi dell'autocoscienza di straordinaria sottigliezza che meritano attenzione in relazione alla struttura grammaticale del tibetano analizzata nelle sezioni precedenti. La tesi che si vuole sviluppare in questa sede non è che il buddismo tibetano sia "più corretto" del cartesianesimo — è che la struttura dell'autocoscienza che elabora è diversa, e che questa diversità ha correlati grammaticali precisi.

La scuola Madhyamaka — fondata da Nāgārjuna nel II-III secolo e sviluppata nel contesto tibetano da Candrakīrti, Śāntideva e nella tradizione scolastica successiva — ha elaborato una critica dell'autocoscienza riflessiva (svasamvedana, il termine sanscrito) che ha alcune analogie superficiali con la critica dello Specchio e la filosofia della mente contemporanea, ma ha una struttura propria che non si riduce a nessuna posizione della tradizione analitica. Nella formulazione Madhyamaka, la coscienza non può conoscere se stessa nello stesso atto in cui conosce il proprio oggetto, perché ciò richiederebbe che la coscienza sia simultaneamente soggetto e oggetto dello stesso atto — il che è impossibile, come un coltello non può tagliare se stesso o un dito toccare la propria punta.

Questa critica — sviluppata in dettaglio nei testi di Dharmakīrti e nella sua confutazione Madhyamaka — ha struttura argomentativa diversa dalla critica di Husserl alla coscienza riflessiva, ma condivide con essa il riconoscimento che l'autocoscienza immediata e non mediata che il Cogito presuppone è strutturalmente problematica. La differenza è nel tipo di problema: per Husserl, il problema è che la riflessione trasforma il suo oggetto nell'atto stesso della riflessione; per Madhyamaka, il problema è che la coscienza non può avere se

stessa come oggetto senza generare una struttura regressiva o circolare.

Il sistema evidenziale del tibetano — che grammaticalizza morfologicamente la distinzione tra accesso diretto in prima persona e accesso osservativo in terza persona — fornisce a questa tradizione filosofica una struttura di default che rende la critica Madhyamaka dell'autocoscienza riflessiva meno contro-corrente di quanto non lo sarebbe in italiano. In tibetano, la distinzione tra "io so direttamente che sto pensando" (morfologia di accesso diretto) e "egli sa che sta pensando" (morfologia di accesso osservativo) è morfologicamente obbligatoria, e questa distinzione obbligatoria corrisponde esattamente alla distinzione che la critica Madhyamaka elabora: il soggetto non può essere contemporaneamente nella posizione dell'accesso diretto e nella posizione dell'accesso osservativo rispetto allo stesso stato. La grammatica tibetana rende impossibile — o almeno grammaticalmente marcato come eccezionale — il collasso delle due posizioni in una sola, che è precisamente ciò che il Cogito compie.

Il Dzogchen — la tradizione contemplativa tibetana che vede come propria base la "natura della mente" (rigpa) come consapevolezza primordiale non concettuale — elabora una struttura dell'autocoscienza che non è riflessiva nel senso cartesiano. La consapevolezza dzogchen non è il soggetto che si prende come oggetto: è la struttura luminosa di sfondo che precede ogni distinzione soggetto-oggetto, la "presenza aperta" che non è mai assente anche quando non è tematicamente consapevole di sé. Questa struttura — rigorosa-mente non-concettuale, non-riflessiva nel senso tecnico, non strutturata come il Cogito — è ciò che alcuni filosofi contemporanei della mente (Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch in The Embodied Mind, 1991) hanno cercato di avvicinare alle analisi husserliane della coscienza pre-riflessiva. Ma come si è mostrato in questa trattazione, la coscienza pre-riflessiva husserliana è già il prodotto di un'analisi condotta in tedesco contro la corrente della grammatica indoeuropea: la struttura dzogchen non è la stessa cosa, e avvicinarle senza cura della differenza grammaticale produce un'ibridazione che rispetta né l'una né l'altra.

XIV.5 Dharmakīrti e il problema della percezione mentale: una versione buddista dell'autocoscienza

La tradizione filosofica buddista indiana — in particolare il ramo epistemologico fondato da Dignāga e sviluppato da Dharmakīrti — ha prodotto un'analisi dell'autocoscienza di straordinaria raffinatezza che merita di essere considerata nel contesto di questa trattazione, perché costituisce l'alternativa più sistematica elaborata all'interno di una grammatica indoeuropea (il sanscrito) alla struttura del Cogito. Dharmakīrti, nel Pramāṇavārttika e nei testi correlati, distingue tra quattro tipi di percezione: la percezione sensoriale esterna, la percezione mentale degli oggetti interni, l'appercezione (svasamvedana — la coscienza che si conosce se stessa) e la percezione yogica. L'appercezione è il punto filosoficamente più controverso: Dharmakīrti afferma che ogni atto cognitivo include un aspetto auto-riflessivo — la coscienza che si conosce nell'atto stesso in cui conosce il suo oggetto — e che questo aspetto è epistemicamente primario.

La critica Madhyamaka di Candrakīrti — che si è accennata nella sezione precedente — attacca precisamente questa struttura: un coltello non può tagliare se stesso, un dito non può toccare la propria punta, una coscienza non può essere sia soggetto che oggetto dello stesso atto senza generare un regresso o una circolarità. Questa critica ha una struttura formalmente analoga al paradosso fichtiano dell'auto-posizione: il regresso che sorge quando si cerca di esplicitare la struttura dell'auto-riflessività. Ma mentre Fichte tenta di risolvere il regresso postulando la Tathandlung come struttura atemorale che precede ogni atto determinato, Candrakīrti usa il regresso come argomento contro l'esistenza dell'appercezione come categoria distinta: non c'è una coscienza che si conosce se stessa in modo non mediato, perché ogni tentativo di prendere la coscienza come oggetto già la trasforma in qualcosa di diverso da ciò che era prima.

Dal punto di vista grammaticale, è significativo che questo dibattito si svolga interamente in sanscrito — una lingua indoeuropea con struttura pronominale che non distingue morfologicamente tra i diversi aspetti del riferimento al sé. Dharmakīrti e Candrakīrti elaborano in sanscrito distinzioni che quella grammatica non fornisce come strutture di default, e che devono quindi essere costruite attraverso una terminologia

tecnica di grande sottigliezza. Il termine svasamvedana — letteralmente «conoscenza di sé da parte di sé» — è un composto sanscrito che cerca di esprimere la struttura auto-riflessiva della coscienza senza incorrere nel regresso; la sua analisi filologica e filosofica occupa decine di testi e centinaia di commentari. La difficoltà di questa analisi — il fatto che richiedesse secoli di lavoro filosofico per essere articolata con sufficiente precisione — è in parte la difficoltà di costruire in una grammatica indoeuropea distinzioni che alcune grammatiche del mondo forniscono morfologicamente. Non che il tibetano abbia «risolto» il problema della svasamvedana: ma la grammatica evidenziale del tibetano rende certe distinzioni meno artificiali, certe costruzioni meno paradossali, certi passi dell'analisi meno costosi cognitivamente.

Capitolo XV — Strutture dell'autocoscienza nelle tradizioni dell'America indigena

XV.1 Il pensiero nahuatl e la dualità costitutiva del sé

Il pensiero nahuatl classico — elaborato dalle civiltà azteca e tolteca e trasmesso nei testi del Cantares Mexicanos, del Florentine Codex, e dei tlamatinime (i "sapienti"), analizzati in modo filosoficamente sistematico da Miguel León-Portilla in La filosofia nahuatl (1956) e in Trece poetas del mundo azteca (1967) — ha sviluppato una concezione del sé e dell'autocoscienza che diverge dalla struttura cartesiana in modo interessante per la nostra analisi.

La filosofia nahuatl elabora il concetto di "yollotl" — il cuore — come sede della vita interiore, del pensiero e delle emozioni, e il concetto di "rostro" — in nahuatl "ixtli" — come la faccia che si presenta al mondo, la manifestazione pubblica dell'identità. Il saggio nahuatl — il tlamatini — è colui che ha il "volto fondato e il cuore solido": che ha raggiunto una forma di identità integrata in cui la vita interiore e la manifestazione pubblica sono coerenti tra loro, in cui il rostro esprime il yollotl

invece di mascherarlo. Questa concezione — il sé come integrazione tra interiorità e manifestazione pubblica — non è strutturata come il Cogito, che privilegia l'interiorità solitaria come sede della certezza; è strutturata come una dialettica tra interiore ed esteriore che non ha risoluzione in un polo isolato.

La lingua nahuatl classica — una lingua polisistetica della famiglia uto-azteca, con struttura morfologica agglutinante di grande complessità — grammaticalizza la struttura del sé in modo diverso dal latino e dall'italiano. Il nahuatl ha sistemi di incorporazione nominale in cui il soggetto, il verbo e gli argomenti del verbo sono fusi in complessi verbali che esprimono l'intero evento come unità, senza le distinzioni categoriali nette tra soggetto nominale, predicato verbale e oggetto che le lingue indoeuropee rendono automatiche. In questa struttura grammaticale, la distinzione tra il soggetto che pensa e il pensiero che è pensato — la distinzione che il Cogito usa come punto di partenza — non è il dato morfologico di default: è una distinzione che deve essere costruita all'interno di un sistema grammaticale che non la fornisce come struttura presupposta.

XV.2 Il pensiero lakota e il sé come nodo di relazioni

Il pensiero lakota — elaborato nella tradizione Sioux e documentato principalmente attraverso i testi di Black Elk (Black Elk Speaks, trascritto da John Neihardt nel 1932), di Vine Deloria Jr. (God Is Red, 1973; Red Earth, White Lies, 1995) e più recentemente di Vine Deloria Jr. e Daniel Wildcat (Power and Place: Indian Education in America, 2001) — ha strutturato l'identità del sé in termini che hanno un'affinità con la struttura relazionale akan ma con configurazione propria e distinta.

Nella concezione lakota, il sé non è un'entità atomica che poi entra in relazioni: è costituito dalle relazioni stesse. Il termine lakota "mitákuye oyás'iŋ" — "tutte le relazioni" o "siamo tutti connessi" — non è solo una formula cerimoniale: è l'espressione di una concezione ontologica in cui l'identità di ciascun essere è data dalla rete di relazioni che lo connette a tutto il resto dell'universo. Il sé non precede le relazioni; è il nodo specifico che quelle relazioni costituiscono.

Questa concezione ha implicazioni dirette per la struttura dell'autocoscienza. Se il sé è costituito dalle relazioni, allora la conoscenza di sé non può essere la conoscenza solitaria del Cogito — il soggetto isolato nel dubbio sistematico che si scopre come unica certezza — ma deve essere una conoscenza relazionale: si conosce se stessi conoscendo le proprie relazioni, si comprende la propria identità comprendendo la propria posizione nella rete di connessioni che la costituisce. Il sé non si certifica da solo; viene certificato — riconosciuto, confermato, sostenuto — dalla rete di relazioni in cui è inserito.

La lingua lakota — una lingua della famiglia sioux, con struttura morfologica e sintattica molto diversa dalle lingue indoeuropee — grammaticalizza l'agentività e la relazionalità in modi che corrispondono a questa concezione del sé. Il lakota è una lingua "verbale" nel senso che i verbi portano una quantità di informazioni morfologiche molto maggiore di quanto non facciano i nomi: il soggetto, gli argomenti e molte delle relazioni tra essi sono incorporati nel complesso verbale. In questa struttura, il sé come agente di un atto non è mai grammaticalmente isolato: è sempre già in relazione con gli argomenti dell'atto, con il tipo di azione, con le circostanze della sua realizzazione. La grammatica non fornisce la struttura del soggetto-che-agisce-in-isolamento che il Cogito presuppone; fornisce invece la struttura del soggetto-che-agisce-in-relazione come struttura di default.

XV.3 La filosofia quechua e il sé come tracciato temporale

La tradizione di pensiero quechua — elaborata nelle Ande peruviane e boliviane e parzialmente trasmessa attraverso i testi cronachistici del XVI-XVII secolo (Huaman Poma de Ayala, Inca Garcilaso de la Vega), le tradizioni orali documentate, e le analisi filosofiche contemporanee di scholars andini come Josef Estermann (Filosofia andina, 1998) e Grimaldo Rengifo Vasquez — ha elaborato una concezione del sé e del tempo che diverge dalla struttura cartesiana in un aspetto che questa trattazione non ha ancora analizzato direttamente: la struttura del sé come tracciato temporale, non come punto presente.

Come si è analizzato nella Parte Terza della monografia, l'aymara e il quechua grammaticalizzano il tempo attraverso sistemi in cui il passato è "davanti" — visibile, accessibile, epistemicamente certo — e il futuro è "dietro" — invisibile,

ignoto, epistemicamente incerto. Questa grammaticalizzazione rovescia la metafora spaziale del tempo che le lingue indoeuropee rendono automatica (il futuro davanti, il passato alle spalle), e lo fa corrispondendo a una struttura epistemica precisa: si conosce il passato perché è già accaduto, non si conosce il futuro perché non è ancora accaduto.

Le implicazioni di questa struttura temporale per l'autocoscienza sono rilevanti. Il Cogito cartesiano è un atto del momento presente: la certezza del "penso, dunque sono" è la certezza dell'istante attuale, non del passato e non del futuro. Cartesio esplicitamente esclude dal dubbio sistematico solo il momento presente dell'atto cognitivo — il passato potrebbe essere stato alterato da un genio maligno, il futuro è incerto. In una grammatica quechua, questo privilegio del momento presente come sede della certezza è grammaticalmente più complesso: il momento presente è meno accessibile epistemicamente del passato, che è "davanti" e quindi visibile. Il Cogito formulato in quechua — "sto pensando ora, dunque esisto" — presuppone una certezza del momento presente che la grammatica quechua non fornisce automaticamente.

La filosofia andina elaborata in questo contesto grammaticale ha strutturato l'identità del sé non come certezza del momento presente ma come tracciato accumulato di esperienze passate — visibili, epistemicamente accessibili, "davanti". Il sé andino non è il punto presente del Cogito: è la traiettoria percorsa, la serie di relazioni intrattenute, le esperienze vissute che si possono guardare perché sono già accadute. Questa concezione ha una struttura più vicina all'analisi parfitiana della continuità psicologica che alla struttura del Cogito — ma vi arriva attraverso una grammatica del tempo radicalmente diversa, non attraverso gli esperimenti mentali con cui Parfit lavora contro la propria grammatica.

Capitolo XVI — Strutture della riflessività senza Cogito: una mappa concettuale

XVI.1 I tipi di autocoscienza che emergono dalle tradizioni analizzate

L'analisi condotta nei capitoli precedenti — non esaustiva, ma sufficientemente sistematica da permettere alcune generalizzazioni — suggerisce che le tradizioni filosofiche sviluppate in grammatiche con strutture della riflessività diverse da quella indoeuropea tendono a elaborare strutture dell'autocoscienza che possono essere classificate secondo un piccolo numero di tipi distinti. Questi tipi non si escludono tra loro — alcune tradizioni li combinano —, e non corrispondono univocamente a grammatiche specifiche: la relazione tra grammatica e struttura dell'autocoscienza è di facilitazione e di distribuzione dei costi cognitivi, non di determinazione.

Il primo tipo è l'autocoscienza relazionale: il sé si conosce conoscendo le proprie relazioni, l'identità è costituita dalla rete di connessioni piuttosto che dall'unità atomica del soggetto isolato. Questo tipo emerge con particolare chiarezza nelle tradizioni akan e lakota, ed è coerente con le strutture grammaticali di quelle tradizioni — strutture in cui il riferimento al sé è sempre già perspettico e relazionale. L'autocoscienza relazionale non ha un punto di archimede equivalente al Cogito: non c'è una certezza immediata del soggetto isolato da cui tutto il resto si deriva. C'è invece una rete di relazioni che si comprende dall'interno, con un processo che non ha un punto di partenza assoluto ma si approfondisce progressivamente senza completarsi.

Il secondo tipo è l'autocoscienza come processo asintoti-co: il sé non si conosce mai in modo completo e immediato, ma si avvicina alla propria comprensione attraverso un processo che si approfondisce nel tempo senza mai raggiungere la certezza assoluta del Cogito. Questo tipo emerge nelle tradizioni yoruba e in alcuni aspetti del pensiero nahuatl, ed è coerente con le strutture grammaticali graduali dell'esistenza che rendono la conoscenza di sé una questione di grado piuttosto che di tutto-o-niente.

Il terzo tipo è l'autocoscienza come tracciato temporale: il sé si conosce guardando il proprio passato — visibile, già accaduto, epistemicamente accessibile — piuttosto che certificando il proprio momento presente come il Cogito fa. Questo tipo emerge con particolare chiarezza nelle tradizioni andine, ed è coerente con la grammatica quechua del tempo che colloca il

passato "davanti" come dimensione epistemicamente privilegiata.

Il quarto tipo è l'autocoscienza come struttura di sfondo non-concettuale: il sé non si conosce attraverso un atto riflessivo che si prende come oggetto, ma è presente come struttura luminosa di sfondo che precede ogni distinzione soggetto-oggetto. Questo tipo emerge nelle tradizioni contemplative tibetane (Dzogchen, Mahamudra) ed è coerente con la struttura evidenziale del tibetano che grammaticalizza l'accesso diretto in prima persona come categoria distinta dall'accesso osservativo in terza persona.

XVI.2 Ciò che queste strutture hanno in comune: l'alternativa al Cogito

Ciò che i quattro tipi di autocoscienza descritti hanno in comune — e che li distingue tutti dalla struttura del Cogito — è l'assenza di un punto di certezza immediata e assoluta che funzioni da fondamento di tutto il resto. Il Cogito è una struttura fondazionalista: c'è una certezza prima, assoluta, non mediata, da cui tutto il resto si deriva o rispetto a cui tutto il resto si valuta. Le strutture alternative elaborate nelle tradizioni non-indoeuropee non hanno questo fondamento: hanno invece strutture in cui la conoscenza di sé è sempre già parziale, relazionale, prospettica, processuale, temporalmente orientata, o strutturalmente pre-concettuale.

Questa convergenza — il fatto che strutture grammaticali così diverse come quella akan, quella yoruba, quella quechua, quella tibetana convergano tutte verso strutture dell'autocoscienza non-fondazionaliste — non è casuale. Riflette il fatto che il fondazionalismo del Cogito richiede condizioni grammaticali specifiche — la struttura pronominale indoeuropea che tratta l'identità del sé come automatica e non marcata — e che in assenza di quelle condizioni, le tradizioni filosofiche elaborano strutture diverse che non hanno il Cogito come punto di partenza e non ne hanno bisogno.

Questo non significa che le strutture alternative siano prive di problemi. L'autocoscienza relazionale solleva la domanda di come si costituisce il nodo — il sé come punto di congiunzione delle relazioni — senza presupporre già un sé costituito. L'autocoscienza processuale solleva la domanda di come si misura il grado di auto-comprensione raggiunto e verso quale

direzione si muove il processo. L'autocoscienza come tracciato temporale solleva la domanda di come si identifica la continuità del tracciato senza presupporre una struttura del sé che ne garantisca la coerenza. L'autocoscienza come sfondo pre-concettuale solleva la domanda di come si attinge a una struttura che per definizione precede ogni atto concettuale senza trasformarla nell'atto stesso di attingervi.

Queste sono domande genuine, difficili, non risolte. Il punto non è che le tradizioni non-indoeuropee non abbiano problemi: è che i loro problemi sono diversi da quelli della tradizione del Cogito, e che questa differenza è parte della risposta alla domanda su che cosa si elabora in assenza del Cogito.

La grammatica della riflessività e l'impossibilità del Cogito

Parte Sesta — Verso uno studio sperimentale: psicolinguistica e cognizione dell'autocoscienza

---

Capitolo XVII — La psicolinguistica della riflessività: stato dell'arte e lacune

XVII.1 Cosa la psicolinguistica ha studiato e cosa non ha ancora studiato

La psicolinguistica — la disciplina che studia i processi cognitivi coinvolti nella produzione e nella comprensione del linguaggio — ha dedicato attenzione significativa alla struttura del riferimento anaforico e riflessivo nelle lingue del mondo, ma ha lasciato quasi completamente inesplorata la questione specifica che questa trattazione solleva: come i parlanti di lingue con sistemi logoforici elaborano cognitivamente il riferimento al sé in costruzioni complesse, e se questa elaborazione differisce in modo sistematico da quella dei parlanti di lingue senza sistemi logoforici in modi che abbiano implicazioni per la struttura dell'autocoscienza.

La letteratura psicolinguistica sull'anafora è vasta e ben sviluppata. Si sa con buona precisione come i parlanti di diverse lingue risolvono l'ambiguità anaforica nelle frasi con pronomi che potrebbero riferirsi a più antecedenti; si sa come il vincolo di Principio A della Binding Theory — che i pronomi riflessivi devono essere legati localmente — si manifesta nel processing temporale; si sa come le differenze tra lingue pro-drop (italiano) e lingue non-pro-drop (inglese) influenzano l'elaborazione del riferimento soggettuale. Questa letteratura ha costruito una base empirica solida sulla sintassi e sulla semantica del riferimento pronominale.

Quello che questa letteratura non ha fatto — e che costituisce la lacuna specifica rilevante per questa trattazione — è estendere l'indagine ai sistemi logoforici in modo sistematico e con domande filosoficamente motivate. Gli studi esistenti sul processing dei pronomi logoforici sono scarsi e riguardano prevalentemente aspetti sintattici della distribuzione del pronome, non le implicazioni cognitive per la struttura dell'autocoscienza. Non esiste, per quanto è possibile verificare, nessuno studio che abbia confrontato in modo controllato il modo in cui i parlanti di lingue con sistemi logoforici (come l'ewe) e i parlanti di lingue senza sistemi logoforici (come l'italiano) elaborano costruzioni che coinvolgono il riferimento al sé come fonte cognitiva di una proposizione incorporata, misurando le differenze nei tempi di reazione, nei pattern di errore, o nelle correlazioni neurali.

Questa lacuna non è casuale: è il prodotto della stessa asimmetria grammaticale che questa trattazione analizza. I ricercatori che hanno sviluppato la psicolinguistica del riferimento pronominale lavorano prevalentemente in lingue indoeuropee, e la struttura teorica che hanno elaborato — inclusa la Binding Theory — riflette le strutture grammaticali di quelle lingue. Estendere questa struttura teorica alle lingue

logoforiche richiederebbe non solo la raccolta di nuovi dati empirici, ma anche la revisione del framework teorico in direzioni che quella struttura rende meno ovvie.

XVII.2 Un programma sperimentale: ipotesi e metodologia

Sulla base dell'analisi condotta nelle parti precedenti, è possibile formulare un programma sperimentale specifico — un insieme di ipotesi verificabili e di metodologie appropriate — che potrebbe produrre evidenza empirica rilevante per le tesi filosofiche di questa trattazione. Non si ha la pretesa di presentare risultati sperimentali: si propone un programma di ricerca che potrebbe essere realizzato da gruppi di ricercatori con le competenze appropriate.

La prima ipotesi da verificare riguarda i tempi di elaborazione del riferimento logoforico in confronto al riferimento anaforico ordinario. Se la distinzione logoforica grammaticalizza una struttura cognitiva genuinamente distinta — la differenza tra il sé come fonte cognitiva e il sé come mero referente in una proposizione incorporata — ci si aspetta che i parlanti di lingue logoforiche elaborino più rapidamente le costruzioni in cui il referente della clausola dipendente è la fonte cognitiva della reggente (dove il pronome logoforico è corretto) rispetto alle costruzioni in cui il referente è qualcun altro (dove si usa il pronome ordinario). Questa differenza di velocità — se esistesse e se fosse riproducibile — suggerirebbe che la distinzione logoforica è una struttura di elaborazione cognitiva efficiente, non un'irregolarità grammaticale marginale.

La seconda ipotesi riguarda il confronto cross-linguistico tra parlanti di lingue logoforiche e parlanti di lingue senza sistemi logoforici. Se la struttura logoforica rende morfologicamente saliente la distinzione tra il sé come fonte cognitiva e il sé come referente in una proposizione incorporata, ci si aspetta che i parlanti di lingue logoforiche siano più veloci e più accurati nel distinguere queste due strutture in compiti sperimentali che richiedono la disambiguazione del riferimento del pronome. Questa ipotesi è verificabile attraverso paradigmi di priming semantico: si presenterebbe ai partecipanti frasi ambigue in cui il referente del pronome potrebbe essere la fonte cognitiva della reggente o qualcun altro, e si misurerebbero i tempi di risoluzione dell'ambiguità e i pattern di errore.

La terza ipotesi — la più rilevante per le tesi filosofiche di questa trattazione e la più difficile da verificare sperimentalmente — riguarda la struttura dell'autocoscienza riflessiva nei parlanti di lingue logoforiche. Se la distinzione logoforica rende morfologicamente visibile la struttura che il Cogito presuppone silenziosamente — l'identità tra il sé come fonte dell'atto cognitivo e il sé come referente della proposizione di secondo livello —, ci si aspetta che i parlanti di lingue logoforiche abbiano una rappresentazione cognitiva più articolata di questa struttura. Questa aspettativa è più difficile da operazionalizzare sperimentalmente: richiede compiti che vadano oltre la semplice disambiguazione del riferimento pronominale e coinvolgano la struttura dell'autocoscienza in modo più diretto.

Un approccio possibile — teoricamente interessante ma metodologicamente complesso — è lo studio dei fenomeni di "perspective-taking" (adozione di prospettiva) in parlanti di lingue logoforiche e non-logoforiche. La letteratura psicolinguistica ha documentato che la capacità di adottare la prospettiva di un altro individuo — di comprendere il contenuto di un atto cognitivo da un punto di vista diverso dal proprio — varia tra individui e può essere influenzata dall'esperienza linguistica. Se la struttura logoforica grammaticalizza la distinzione di prospettiva in modo sistematico, ci si potrebbe aspettare che i parlanti di lingue logoforiche siano più precisi — o più veloci — nel distinguere tra la propria prospettiva e la prospettiva di un altro soggetto in compiti di ragionamento su credenze altrui (false-belief tasks) o in compiti di comunicazione referenziale.

XVII.3 La neuroimmagine e la grammatica della riflessività

Le tecniche di neuroimmagine funzionale — fMRI, EEG, MEG — hanno permesso negli ultimi due decenni di identificare correlati neurali di molte funzioni cognitive coinvolte nel linguaggio e nell'autocoscienza. Questa letteratura è rilevante per la domanda che questa trattazione solleva, anche se non ha affrontato direttamente il confronto tra grammatiche logoforiche e non-logoforiche.

La neuroscienza cognitiva ha identificato una rete di aree cerebrali — nota come "default mode network" (DMN) — che si attiva in modo caratteristico quando i partecipanti elaborano

informazioni auto-referenziali: informazioni su se stessi, sui propri stati mentali, sulle proprie esperienze passate. Questa rete include la corteccia prefrontale mediale, la corteccia parietale posteriore, la giunzione temporoparietale e alcune aree del cingolato posteriore. La distinzione tra elaborazione auto-referenziale e elaborazione allorocentrica — riferita ad altri individui — si riflette in pattern di attivazione distinti in questa rete.

La domanda sperimentalmente rilevante per questa trattazione è se la grammatica logoforica modifichi i pattern di attivazione del DMN in compiti che coinvolgono il riferimento al sé come fonte cognitiva. Se la distinzione logoforica rende morfologicamente obbligatoria una categoria cognitiva che in italiano non è categorialmente distinta — la differenza tra il sé come fonte cognitiva e il sé come referente in una proposizione incorporata —, ci si potrebbe aspettare che i parlanti di ewe o di altre lingue logoforiche mostrino pattern di attivazione del DMN distinti nei due tipi di costruzione, mentre i parlanti di italiano potrebbero mostrare pattern più uniformi perché la grammatica italiana non distingue morfologicamente i due tipi.

Questa ipotesi è speculativa nel senso tecnico — non è stata verificata sperimentalmente — ma è ben motivata teoricamente e formulata in modo da essere verificabile con le tecniche disponibili. La sua verifica richiederebbe l'accesso a parlanti nativi di lingue logoforiche e a laboratori di neuroimmagine attrezzati per lavorare con popolazioni non standard — condizioni non banali da realizzare, ma non impossibili.

XVII.4 Gli studi sullo sviluppo: bambini e acquisizione del sistema logoforico

Un approccio sperimentale diverso e complementare riguarda lo sviluppo del sistema logoforico nei bambini. La psicolinguistica dello sviluppo ha documentato in dettaglio come i bambini acquisiscono i sistemi di riferimento anaforico nelle lingue indoeuropee, mostrando che certi principi — come il Principio A della Binding Theory, che i riflessivi devono essere legati localmente — vengono acquisiti presto e in modo relativamente uniforme tra le lingue, mentre altri — come le condizioni di riferimento dei pronomi personali — vengono acquisiti più tardi e con maggiori variazioni individuali.

L'acquisizione dei sistemi logoforici nelle lingue che li hanno è stata studiata solo in modo preliminare. Studi condotti con bambini parlanti di ewe (Culy, 1994; e studi successivi non ancora pienamente pubblicati) suggeriscono che i bambini acquisiscono il sistema logoforico relativamente tardi — più tardi dei sistemi riflessivi ordinari — e che nell'acquisizione si osservano pattern di errore caratteristici in cui i bambini usano il pronome ordinario in contesti che richiederebbero il pronome logoforico. Questo pattern di errore è informativo: suggerisce che il sistema logoforico richiede l'acquisizione di una distinzione categoriale che non è semplicemente dedotta dalle strutture grammaticali più fondamentali, ma deve essere appresa come categoria specifica.

La rilevanza di questi studi per le tesi filosofiche di questa trattazione è la seguente. Se il sistema logoforico viene acquisito più tardi e con più errori del sistema riflessivo ordinario, questo suggerisce che la distinzione cognitiva che grammaticalizza — tra il sé come fonte cognitiva e il sé come referente in una proposizione incorporata — è una struttura cognitiva di più alto ordine, non una struttura di base dell'architettura cognitiva. Questo è coerente con l'analisi filosofica condotta nelle parti precedenti: la distinzione logoforica grammaticalizza una struttura che in italiano è elaborabile solo attraverso l'analisi filosofica esplicita, non attraverso la struttura grammaticale di default.

Capitolo XVIII — La Sapir-Whorf hypothesis revisited: una versione debole e difendibile

XVIII.1 Il problema della determinazione versus la distribuzione dei costi cognitivi

L'analisi condotta in questa trattazione ha preso le distanze, fin dalla Premessa, dalle versioni forti della ipotesi di Sapir-Whorf

— l'ipotesi che il linguaggio determini il pensiero, che ciò che non ha espressione nella propria lingua non possa essere pensato. Questa presa di distanza non era retorica: la versione forte della ipotesi è empiricamente refutata da un'abbondante letteratura sperimentale che ha mostrato come i parlanti di lingue diverse possano elaborare distinzioni concettuali che la loro grammatica non rende salienti, a costo di un processo cognitivo meno automatico o meno efficiente.

Ma è necessario ora precisare in modo più rigoroso la versione debole dell'ipotesi che questa trattazione ha implicitamente adottato — e che ha fondamenti empirici più solidi. La versione debole sostiene non che la grammatica determini il pensiero, ma che la grammatica distribuisce i costi cognitivi in modo asimmetrico: alcune strutture concettuali sono grammaticalmente disponibili come default cognitivi, e la loro elaborazione non richiede sforzo deliberato; altre strutture sono grammaticalmente non disponibili come default, e la loro elaborazione richiede un lavoro cognitivo aggiuntivo che si accumula nel corso del tempo in asimmetrie sistematiche nelle tendenze di pensiero delle comunità linguistiche.

Questa versione debole è consistente con le evidenze sperimentali disponibili. Gli studi di Boroditsky e colleghi sull'influenza della grammatica del genere nominale sui giudizi di somiglianza degli oggetti (2003), gli studi di Levinson e del Max Planck Institute sulla influenza dei sistemi di riferimento spaziale sulla memoria e la cognizione spaziale (2003), gli studi di Núñez e Sweetser sulla influenza della grammatica del tempo sulla gestualità spaziale tra gli Aymara (2006) — tutti questi studi convergono verso una versione debole dell'influenza linguistica sulla cognizione: le grammatiche non determinano ciò che si può pensare, ma influenzano con quale facilità, con quale automaticità, e con quale frequenza certe strutture concettuali vengono elaborate.

XVIII.1bis Le evidenze sperimentali della relatività linguistica: un bilancio critico

La letteratura sperimentale sulla relatività linguistica — quella che si concentra su influenze misurabili della struttura linguistica sulla cognizione non linguistica — ha prodotto negli ultimi vent'anni risultati che sono insieme più robusti e più limitati di quanto i sostenitori della tesi di Sapir-Whorf avessero

sperato. Più robusti perché le influenze esistono e sono replicabili in condizioni sperimentali controllate; più limitati perché sono spesso di piccola entità, dipendenti dal compito, e si riducono o scompaiono quando i soggetti non hanno accesso al linguaggio durante il compito. Il dibattito tra Levinson e Pinker — il primo che sostiene effetti robusti della grammatica spaziale sulla cognizione spaziale, il secondo che sostiene che quegli effetti siano superficiali e non toccano la struttura profonda del pensiero — non è ancora risolto in modo definitivo, ma ha chiarito cosa è in discussione e cosa non lo è.

La posizione che questa trattazione assume è più vicina a quella di Levinson che a quella di Pinker, ma con una qualificazione importante. Gli effetti sperimentali della grammatica sulla cognizione sono reali e misurabili; ma l'argomento filosofico che si sviluppa qui non dipende dalla loro entità psicologica in singoli compiti sperimentali. Dipende piuttosto da un'osservazione storica: che secoli di lavoro filosofico in una certa grammatica producono un corpus di problemi, distinzioni e intuizioni che è strutturato dalla grammatica di quella tradizione. Anche se l'effetto della grammatica sulla cognizione di un singolo individuo in un singolo compito è piccolo, l'effetto accumulato di quella grammatica su una tradizione intellettuale di duemila anni è potenzialmente enorme. La storia della filosofia è l'esperimento sperimentale su scala temporale più lunga disponibile — e i suoi risultati mostrano asimmetrie sistematiche che la relatività linguistica può contribuire a spiegare.

In questo senso, l'analisi filosofica del Cogito condotta in questa trattazione non è un'applicazione della relatività linguistica sperimentale alla storia della filosofia: è un'applicazione di un'idea più generale — che le strutture grammaticali distribuiscono i costi cognitivi in modo asimmetrico — alla storia di un problema filosofico specifico. L'evidenza sperimentale sulla relatività linguistica è rilevante come conferma della plausibilità generale dell'idea, non come premessa diretta dell'argomento. La premessa diretta è tipologica: alcune lingue grammaticalizzano morfologicamente strutture che il Cogito presuppone silenziosamente, e dove quelle strutture sono morfologicamente visibili il Cogito fondazionale non può darsi come ovvietà.

XVIII.2 Le implicazioni per la storia della filosofia

Se si accetta questa versione debole dell'influenza grammaticale, le implicazioni per la storia della filosofia sono significative e non banali. La storia della filosofia non è solo la storia di argomenti e di intuizioni: è anche la storia di strutture cognitive rese più o meno accessibili dalle grammatiche in cui i filosofi hanno pensato. Questo non significa che le posizioni filosofiche siano determinate dalla grammatica — i filosofi possono e spesso lavorano contro le presupposizioni della propria grammatica —, ma significa che il costo cognitivo di certe posizioni varia con la grammatica, e che questo variare di costi ha conseguenze sulla distribuzione delle posizioni nelle diverse tradizioni.

L'argomento ontologico ha avuto fortuna quasi esclusivamente nella tradizione filosofica delle lingue indoeuropee — come si è analizzato nella Parte Quarta. Il fondazionalismo del Cogito ha dominato la filosofia della soggettività nelle lingue indoeuropee e non ha trovato elaborazioni analoghe nelle tradizioni filosofiche di lingue con strutture della riflessività diverse — come questa Parte ha mostrato. La difficoltà della fenomenologia husserliana di descrivere la coscienza pre-riflessiva senza trasformarla in riflessiva è una difficoltà grammaticale prima ancora che filosofica — come si è argomentato nella Parte Seconda. Non si afferma che queste correlazioni siano determinazioni: si afferma che non sono casuali.

La storia della filosofia riletta attraverso la lente della variazione grammaticale non è una storia di errori evitabili: è una storia di possibilità differenzialmente distribuite. Il Cogito non era un errore disponibile in italiano — era la struttura più naturale e cognitivamente meno costosa per un filosofo che pensasse in latino nel contesto del dubbio sistematico. Le strutture alternative dell'autocoscienza elaborate nelle tradizioni akan, yoruba, quechua, tibetana non erano necessariamente più profonde del Cogito: erano strutture cognitivamente meno costose in quelle grammatiche, e il loro sviluppo riflette la distribuzione delle possibilità concettuali nelle grammatiche in cui sono emerse.

XVIII.3 Contro il relativismo: i criteri che rimangono

Riconoscere che le tradizioni filosofiche sono grammaticalmente condizionate non equivale ad affermare che

tutte le tradizioni siano equivalenti o che non ci siano criteri per valutarle. I criteri restano: la coerenza interna degli argomenti, la capacità di rispondere alle obiezioni, la potenza esplicativa rispetto ai fenomeni da spiegare, la fecondità per problemi nuovi. Questi criteri sono applicabili a posizioni sviluppate in grammatiche diverse, e non pregiudicano sistematicamente nessuna grammatica.

Quello che cambia con la consapevolezza del condizionamento grammaticale è il modo in cui si applica il criterio della coerenza interna. Un argomento che ha la forza di un'ovvietà grammaticale — come la certezza immediata del Cogito — non ha lo stesso peso argomentativo di un argomento che mantiene la propria forza anche in grammatiche diverse. Le ovvietà grammaticali non sono argomenti: sono presupposizioni di sfondo che una filosofia grammaticalmente consapevole deve esplicitare e valutare come tali.

Applicato alla storia della filosofia dell'autocoscienza, questo criterio suggerisce che la tradizione cartesiana e le tradizioni non-indoeuropee analizzate in questa Parte dovrebbero essere valutate rispetto alla loro capacità di rispondere a domande genuine sulla struttura dell'autocoscienza — domande che emergono non da una sola grammatica ma dall'intersezione di grammatiche diverse. Queste domande genuine includono: come si costituisce l'unità del centro perspettico soggettivo? Come si sviluppa la continuità dell'identità attraverso il tempo? Come è possibile l'auto-conoscenza in principio, e quali sono i suoi limiti? Come si relazionano il sé individuale e il sé come nodo di relazioni sociali?

Nessuna delle tradizioni analizzate risponde a tutte queste domande in modo soddisfacente — né la tradizione cartesiana né quelle alternative. Ma ciascuna risponde ad alcune di esse con strumenti concettuali che le altre non hanno, e che diventano più visibili dalla prospettiva della comparazione grammaticale.

La grammatica della riflessività e l'impossibilità del Cogito

Parte Settima — Verso una teoria positiva dell'autocoscienza grammaticalmente consapevole

---

Capitolo XIX — Oltre la critica: costruzione di un'alternativa

XIX.1 Il debito verso la tradizione e la sua insuperabilità

Prima di costruire qualsiasi alternativa positiva alla struttura del Cogito, è necessario riconoscere con chiarezza il debito che qualsiasi teoria dell'autocoscienza — compresa quella che si tenterà di abbozzare in questo capitolo — ha nei confronti della tradizione che si è criticata. Questo debito non è retorico: è strutturale. Qualsiasi teoria elaborata in italiano, e che aspiri a confrontarsi con la tradizione filosofica occidentale, non può fare a meno delle categorie che quella tradizione ha sviluppato — la distinzione tra soggetto e oggetto, la struttura dell'intenzionalità, il vocabolario dell'autocoscienza riflessiva, i criteri di coerenza argomentativa che la logica ha elaborato. Questi strumenti sono stati forgiati in larga parte all'interno della grammatica indoeuropea, e portatno con sé le presupposizioni di quella grammatica. Non c'è modo di uscire da esse completamente: si può solo renderle parzialmente visibili.

Detto questo, l'analisi condotta nelle parti precedenti ha identificato alcune strutture concettuali che emergono da grammatiche diverse da quella indoeuropea e che potrebbero contribuire a una teoria dell'autocoscienza più completa — nel senso di più consapevole dei propri limiti grammaticali — di quelle elaborate esclusivamente all'interno della tradizione cartesiana. La teoria che si tenterà di abbozzare non è una teoria completa: è un programma, un'indicazione di direzione, una struttura di domande più che di risposte. Ma è un

programma motivato dall'analisi precedente, non una speculazione arbitraria.

XIX.2 Quattro tesi fondative

La teoria positiva che si propone si fonda su quattro tesi fondative, ciascuna delle quali rovescia o modifica una presupposizione del Cogito cartesiano.

La prima tesi: l'autocoscienza non è un dato primario ma un risultato. Il Cogito tratta l'autocoscienza come il punto di partenza incondizionato — è proprio perché è già autocosciente che il soggetto può dubitare di tutto il resto e certificarsi come certo. La tesi alternativa è che l'autocoscienza — nel senso della consapevolezza esplicita del proprio essere soggetto di atti cognitivi — è il risultato di un processo di sviluppo che ha condizioni biologiche, sociali e linguistiche, e che non può essere presupposta come struttura primaria senza residui. Questa tesi è coerente con la neuroscienze dello sviluppo, con la psicologia evolutiva e con la psicolinguistica dello sviluppo; è incompatibile con il fondazionalismo cartesiano ma non con una teoria dell'autocoscienza che non ambisce a fondare tutto il sapere su un punto di certezza assoluta.

La seconda tesi: l'autocoscienza non è unitaria ma stratificata. La tradizione cartesiana tratta il soggetto come un'unità — l'io del Cogito è uno, indivisibile, trasparente a se stesso. La tesi alternativa è che l'autocoscienza ha una struttura stratificata in cui diversi livelli — la coscienza pre-riflessiva di sfondo, la consapevolezza tematica degli stati mentali, la riflessione esplicita su di essi, la meta-riflessione sulle strutture della propria riflessione — non sono riducibili l'uno all'altro e hanno caratteristiche cognitive diverse. Questa stratificazione non è una scoperta filosofica recente: è la struttura che le grammatiche con sistemi evidenziali marcati rendono morfologicamente disponibile come default cognitivo, e che la fenomenologia husserliana ha dovuto costruire lavorando contro la propria grammatica.

La terza tesi: l'autocoscienza non è privata ma relazionalmente costituita. Il Cogito è un atto privato: la certezza del "penso, dunque sono" è raggiunta nel silenzio del dubbio sistematico, nella sospensione di ogni relazione con il mondo e con gli altri. La tesi alternativa — motivata dall'analisi delle tradizioni akan, lakota e dalla struttura logoforica dei pronomi — è che

l'autocoscienza è costituita relazionalmente: si sviluppa nell'interazione con altri soggetti, si struttura attraverso le pratiche linguistiche e sociali della propria comunità, e non ha un fondamento privato che precede le relazioni. Questa tesi è difendibile anche all'interno della tradizione filosofica occidentale — Hegel, Wittgenstein, Mead e la tradizione del pragmatismo americano, Habermas — ma vi arriva attraverso un percorso argomentativo lungo e difficile. La grammatica logoforica la rende cognitivamente più disponibile come struttura di default.

La quarta tesi: l'autocoscienza non è temporalmente puntuale ma strutturalmente estesa. Il Cogito è l'atto del momento presente: la certezza è la certezza di questo pensiero, ora, nell'istante della sua occorrenza. La tesi alternativa — motivata dall'analisi delle tradizioni andine e dalla grammatica quechua del tempo — è che l'autocoscienza è temporalmente estesa: include la memoria del proprio passato cognitivo, il progetto verso il proprio futuro, e la consapevolezza che l'istante presente è un nodo in una continuità temporale che lo precede e lo segue. Non c'è un "io puro" del momento presente separato da questa struttura temporale: l'io del momento presente è già sempre intrecciato con il suo passato e orientato verso il suo futuro.

XIX.3 La struttura della teoria: il sé come campo dinamico

Le quattro tesi fondative suggeriscono una struttura teorica che si può descrivere come "il sé come campo dinamico". Questa formulazione — deliberatamente vicina al linguaggio della fisica dei campi, ma usata in senso metaforico controllato — ha i seguenti elementi.

Il sé non è un'entità discreta che o esiste o non esiste — come il soggetto del Cogito, che si certifica o non si certifica. È un campo — una struttura distribuita con un centro di maggiore intensità e una periferia di decrescente intensità — che si organizza dinamicamente attraverso l'interazione tra processi biologici, linguistici e sociali. Questo campo ha una struttura temporale: si estende nel tempo attraverso la memoria e il progetto, e il suo "centro" — il sé del momento presente — non è un punto ma un addensamento temporale che include la ritenzione del passato immediato e la protensione verso il futuro immediato.

Il campo ha anche una struttura relazionale: i suoi confini non sono netti ma graduali, e si modifica in modo sistematico a contatto con altri campi — altri soggetti — in modo che non è semplicemente una collisione tra entità precostituite ma una modificazione reciproca della struttura dei campi stessi. Questa struttura relazionale corrisponde a ciò che la tradizione akan descrive come la costituzione relazionale del sunsum — il principio della personalità che si manifesta nelle interazioni sociali — e a ciò che la tradizione lakota descrive come il sé come nodo di relazioni.

Il campo ha infine una struttura stratificata: non è omogeneo ma ha livelli di diversa caratteristica — uno strato di coscienza pre-riflessiva, uno di consapevolezza tematica, uno di riflessione esplicita — che interagiscono senza ridursi l'uno all'altro. La struttura evidenziale del tibetano, che grammaticalizza morfologicamente la differenza tra l'accesso in prima persona e l'accesso osservativo, corrisponde alla distinzione tra diversi strati del campo: l'accesso allo strato più profondo — la coscienza pre-riflessiva — è strutturalmente diverso dall'accesso agli strati superiori della riflessione esplicita, e questa differenza di accesso non è riducibile a una differenza di contenuto.

Capitolo XX — Il sé come campo dinamico: sviluppo teorico

XX.1 La biologia del campo: dagli studi sulle origini evolutive dell'autocoscienza

La teoria del sé come campo dinamico ha fondamenta biologiche che è necessario esplicitare — non per ridurre la filosofia alla biologia, ma per mostrare che la struttura teorica proposta è coerente con ciò che si sa dell'architettura cognitiva dell'Homo sapiens dal punto di vista evolutivo e neuroscientifico.

La ricerca sulle origini evolutive dell'autocoscienza — condotta principalmente attraverso l'etologia comparata dei primati, gli studi sullo sviluppo dell'autocoscienza nei bambini, e le neuroscienze cognitive — converge su alcuni risultati rilevanti. I primati non-umani mostrano forme di autocoscienza che includono il riconoscimento di sé nello specchio (chimpanzé, orangutan, delfini, elefanti) e la capacità di attribuire stati mentali agli altri (theory of mind nei chimpanzé, con limitazioni rispetto agli umani). Questi risultati suggeriscono che l'autocoscienza non è una struttura unitaria che si ha o non si ha — come il Cogito presuppone — ma è un insieme di capacità parzialmente indipendenti che si sono evolute separatamente e che si ritrovano in diversa combinazione in specie diverse.

Negli esseri umani, le capacità di autocoscienza si sviluppano nel corso dell'infanzia e dell'adolescenza in sequenza ordinata: il riconoscimento di sé nello specchio appare intorno ai 18-24 mesi, la capacità di attribuire falsi stati mentali ad altri (false-belief task) appare intorno ai 4 anni, la capacità di ragionare su se stessi in terza persona appare più tardi nell'adolescenza. Questa sequenza di sviluppo suggerisce una struttura stratificata dell'autocoscienza — confermando la seconda tesi fondativa — in cui strati diversi emergono in momenti diversi dello sviluppo e hanno correlati neurali parzialmente distinti.

Il "default mode network" — la rete neurale associata all'elaborazione auto-referenziale e al pensiero non orientato verso un compito — ha caratteristiche di organizzazione che sono coerenti con la struttura del campo dinamico. Il DMN è distribuito — non è localizzato in una singola regione cerebrale ma in una rete di aree interconnesse —, ha una struttura gerarchica — alcune aree sono più centrali di altre nella rete —, e si modifica dinamicamente in risposta a cambiamenti nell'esperienza e nell'ambiente sociale. Questa struttura distribuita, gerarchica e dinamica corrisponde alla struttura del campo proposta teoricamente.

XX.2 Il linguaggio come struttura del campo: non causa ma medium

Una delle questioni più delicate per la teoria del sé come campo dinamico è la relazione tra il campo e il linguaggio. Si è criticato il Cogito per le sue presupposizioni grammaticali; si è mostrato

che le strutture dell'autocoscienza elaborate in grammatiche diverse hanno configurazioni diverse. Ma questo non significa che il linguaggio causi la struttura del sé: le evidenze evolutive mostrano che forme di autocoscienza prelingustiche esistono nei primati non-umani, e le evidenze dello sviluppo mostrano che alcune capacità di autocoscienza precedono la piena acquisizione del linguaggio nei bambini.

La relazione tra il campo e il linguaggio non è di causalità ma di mediazione. Il linguaggio non crea il campo — il campo ha radici biologiche che precedono il linguaggio —, ma fornisce le strutture attraverso cui il campo si organizza, si articola, si comunica, e si sviluppa in forme di complessità che senza il linguaggio sarebbero inaccessibili. Questa mediazione è asimmetrica: il linguaggio modifica il campo più di quanto il campo modifichi il linguaggio, perché il linguaggio è una struttura collettiva mentre il campo è individuale. Ma il linguaggio che media il campo non è neutro rispetto alla grammatica: lingue diverse mediamo il campo in modo diverso, rendendo alcune strutture del campo più articolabili e altre meno.

È precisamente in questo senso che la grammatica influenza — senza determinare — la struttura dell'autocoscienza: non crea il campo, ma offre strutture di mediazione che rendono alcune dimensioni del campo più visibili e più elaborabili di altre. La struttura logoforica dell'ewe non crea una nuova dimensione del campo cognitivo che l'italiano non ha: rende morfologicamente visibile una distinzione che è cognitivamente presente anche in italiano — la differenza tra il sé come fonte cognitiva e il sé come referente in una proposizione incorporata —, ma che l'italiano non grammaticalizza come categoria distinta. Questa maggiore visibilità si traduce in maggiore facilità di elaborazione, e questa maggiore facilità si accumula nel corso del tempo in differenze sistematiche nell'attenzione filosofica prestata a quelle strutture.

XX.3 La struttura relazionale del campo: oltre l'intersoggettività

La terza tesi fondativa — l'autocoscienza come relazionalmente costituita — richiede una trattazione più approfondita, perché rischia di essere fraintesa come semplice aggiunta dell'intersoggettività a una struttura del sé fondamentalmente privata. Ciò che si vuole sostenere è più radicale: che il sé come

campo dinamico non è primariamente privato con l'intersoggettività aggiunta, ma è primariamente relazionale con la dimensione privata come struttura derivata.

Questa inversione della priorità ha un fondamento sviluppale. Il campo del sé si costituisce nelle relazioni primarie — nelle interazioni con i caregiver primari nell'infanzia — prima di avere una struttura individuale stabile. La distinzione tra sé e altro non è un dato primario che il neonato porta con sé; è una struttura che si costituisce nel corso del primo anno di vita attraverso le interazioni con gli altri. Le perturbazioni di queste interazioni primarie — le situazioni di attaccamento insicuro, di trascuratezza, di abuso — producono perturbazioni nel campo del sé che si manifestano in modi diversi nel corso dello sviluppo. Questo suggerisce che la struttura del campo non precede le relazioni: si costituisce attraverso di esse.

La fenomenologia di Merleau-Ponty — in particolare nelle sue opere tarde come Il visibile e l'invisibile (1968) — ha sviluppato una concezione del corpo come "carne" (chair) che precede la distinzione soggetto-oggetto e che si costituisce nell'interazione con il mondo e con gli altri corpi. Questa concezione ha punti di contatto con la struttura del campo proposta: il campo non è interiore e privato, ma è costituito nell'interazione tra organismo e ambiente, e questa interazione include le relazioni con altri organismi. La struttura intercorporea di Merleau-Ponty — il fatto che il mio corpo si comprende sempre già in relazione ad altri corpi che percepisco e da cui mi distinse — corrisponde alla struttura relazionale del campo.

La differenza tra la prospettiva di Merleau-Ponty e quella proposta in questa trattazione è grammaticale: Merleau-Ponty elabora la struttura intercorporea contro la corrente della grammatica francese, che tende a presupporre la priorità del soggetto privato. La struttura relazionale del campo è la stessa, ma la grammatica della sua elaborazione è diversa. La teoria del sé come campo dinamico non aggiunge qualcosa che Merleau-Ponty non sapeva: modifica il profilo grammaticale dell'elaborazione, rendendola meno dipendente dal lavoro di superamento della grammatica di default.

XX.4 La temporalità del campo: contro la puntualità del Cogito

La quarta tesi fondativa — l'autocoscienza come temporalmente estesa — merita una sviluppo che integri le analisi della filosofia del tempo con la struttura del campo dinamico.

Il campo non è puntuale: ha una struttura temporale che include la memoria episodica del proprio passato, il progetto verso il proprio futuro, e la struttura dinamica del momento presente come transizione tra le due. Questa struttura temporale — che Husserl ha cercato di analizzare nella sua fenomenologia della coscienza interna del tempo, distinguendo tra ritenzione, prototenzione e percezione primaria — non è un'aggiunta esterna al campo: è parte della sua struttura fondamentale.

La concezione husserliana del flusso temporale della coscienza — in cui ogni momento presente include in sé la memoria del passato immediato (ritenzione) e l'anticipazione del futuro immediato (protensione) — è coerente con la struttura temporale del campo, ma è elaborata con strumenti grammaticali che la rendono più difficile del necessario. Il tedesco di Husserl non ha una morfologia che grammaticalizza questa struttura temporale come struttura di default della coscienza: deve costruirla attraverso una terminologia tecnica che resiste alla comprensione immediata perché va contro le presupposizioni grammaticali.

La grammatica quechua del tempo — con il passato "davanti" e il futuro "dietro", che grammaticalizza la struttura epistemica della temporalità invece di presupporre una struttura metaforica di avanzamento verso il futuro — fornisce un sistema di coordinamento diverso per la struttura temporale del campo. In quella grammatica, la temporalità del campo non è una struttura che si aggiunge al sé puntuale del Cogito: è la struttura fondamentale da cui il momento presente è derivato come particolare addensamento di un flusso temporale che lo precede e lo segue.

Capitolo XXI — Problemi aperti della teoria e direzioni di sviluppo

XXI.1 Il problema della unità

La teoria del sé come campo dinamico solleva immediatamente il problema dell'unità: se il campo è distribuito, stratificato e relazionalmente costituito, che cosa garantisce la sua coerenza come campo — cioè come struttura che appartiene a questo soggetto e non ad altri? Il Cogito risponde a questa domanda in modo semplice: l'unità del sé è garantita dall'identità immediata del soggetto pensante con se stesso nel momento presente. Nella teoria del campo, questa risposta non è disponibile: l'unità deve essere spiegata, non presupposta.

La risposta che si propone è che l'unità del campo non è un dato primario ma un risultato dinamico — un'unità di coerenza, non di identità. Il campo è coerente nel senso in cui un campo fisico è coerente: le sue diverse componenti si influenzano reciprocamente in modo coordinato, e questa coordinazione produce una struttura globale che ha proprietà distinte dalle proprietà delle componenti prese isolatamente. Questa unità di coerenza non è assoluta — il campo può avere regioni di maggiore o minore coerenza, e perturbazioni locali possono modificare la struttura globale —, ma è reale nel senso che produce effetti osservabili nella cognizione, nella comportamento e nell'esperienza soggettiva.

Il vantaggio di questa risposta rispetto all'identità immediata cartesiana è che è compatibile con i fenomeni di frammentazione dell'io documentati in psicopatologia — i disturbi dissociativi, il pensiero schizofrenico, le alterazioni dell'identità in condizioni di danno cerebrale. Il campo può perdere coerenza parziale senza cessare di essere un campo: le sue perturbazioni sono variazioni quantitative di una struttura continua, non rotture qualitative di un'identità tutto-o-niente. Il Cogito, invece, non offre risorse per spiegare questi fenomeni: l'io cartesiano è o totalmente presente a se stesso o non è — e i fenomeni di parziale dissociazione rimangono filosoficamente senza spiegazione nella struttura del Cogito.

XXI.2 Il problema dell'accesso privilegiato

Il secondo problema aperto riguarda l'accesso privilegiato: in che senso il soggetto ha un accesso agli propri stati mentali che altri non hanno? Shoemaker ha analizzato questo accesso come immunità all'errore di identificazione; la tradizione del

"cartesian theater" di Dennett ha cercato di negarlo in favore di un modello in cui tutti gli accessi al proprio stato sono in qualche senso mediati e potenzialmente erronei. La teoria del campo deve prendere posizione su questo.

La posizione che si propone è che l'accesso privilegiato non è l'accesso diretto e immediato del Cogito — un accesso che bypassa qualsiasi mediazione e garantisce la certezza assoluta —, ma è un accesso preferenziale che deriva dalla struttura del campo: il soggetto ha accesso a certi strati del proprio campo da posizioni che altri soggetti non possono occupare, e questo accesso preferenziale produce un vantaggio epistemico reale ma non assoluto. Il soggetto può sbagliare sulla natura dei propri stati — confondere tristezza e stanchezza, credere di non essere in collera quando lo è — ma non può sbagliare sull'esistenza di qualcosa che accade nel proprio campo con la stessa facilità con cui può sbagliare sull'esistenza di qualcosa che accade nel campo altrui.

Questa posizione è compatibile con la struttura evidenziale del tibetano: la morfologia di accesso diretto in prima persona grammaticalizza un accesso preferenziale, non infallibile. Il parlante che usa la morfologia di accesso diretto non sta affermando la certezza assoluta cartesiana: sta segnalando che il suo accesso al contenuto proposizionale è del tipo diretto — il tipo più affidabile disponibile — senza escludere la possibilità di errore.

XXI.3 Il problema della normatività

Il terzo problema aperto riguarda la normatività: come può un sé relazionalmente costituito e temporalmente esteso avere la struttura di responsabilità morale che attribuiamo normalmente ai soggetti? La normatività morale — la capacità di essere ritenuti responsabili delle proprie azioni, di meritare lode o biasimo, di avere obblighi verso gli altri — sembra richiedere un'unità e una continuità del sé che la teoria del campo mette in discussione.

Questa obiezione è seria. Ma si può rispondere che la normatività morale non richiede l'identità puntuale del Cogito: richiede la continuità dinamica del campo — il fatto che il campo di oggi sia connesso al campo di ieri attraverso strutture di memoria e di progetto sufficientemente solide da garantire una responsabilità che si estende nel tempo. Questa continuità dinamica è compatibile con la teoria del campo ed è anzi una

delle sue caratteristiche strutturali: il campo è temporalmente esteso proprio nel senso che include la memoria del passato e il progetto verso il futuro come parti costitutive della propria struttura.

La normatività morale, nella teoria del campo, non si fonda sulla certezza immediata del Cogito ma sulla coerenza dinamica del campo nel tempo. Un agente è moralmente responsabile non perché ha una certezza immediata di sé che lo certifica come soggetto autonomo, ma perché il suo campo ha una struttura di coerenza temporale sufficiente a mantenere la connessione tra le sue azioni presenti e le sue azioni passate e future. Questa fondazione della normatività sulla coerenza dinamica — piuttosto che sull'identità immediata — è più compatibile con i fenomeni di sviluppo morale, di cambiamento morale nel corso della vita, e di perturbazione morale in condizioni psicopatologiche.

XXI.4 La teoria e il dialogo tra tradizioni

La teoria del sé come campo dinamico non appartiene a nessuna delle tradizioni analizzate in questa trattazione — né a quella cartesiana né a quelle akan, yoruba, quechua, tibetana. È un tentativo di costruire una struttura che integri contributi di diverse tradizioni, elaborati in grammatiche diverse, in un sistema coerente che sia abbastanza esplicito da essere valutabile filosoficamente.

Questa costruzione è necessariamente condotta in italiano — con tutto il condizionamento grammaticale che questo comporta — e inevitabilmente porta le tracce di quel condizionamento. Non si può uscire dalla propria grammatica; si può solo essere consapevoli dei vincoli che essa impone e cercare di mitigarli attraverso la comparazione con grammatiche diverse. Questo è precisamente ciò che questa trattazione ha tentato di fare: usare la variazione grammaticale come strumento critico per rendere visibili le presupposizioni della propria tradizione, e usare le strutture concettuali delle tradizioni alternative come risorse per costruire un'alternativa più consapevole dei propri limiti.

Il dialogo tra tradizioni che questa teoria rende possibile non è un dialogo di sintesi — non si propone di mescolare tradizioni diverse in un sincretismo eclettico. È un dialogo di confronto

critico: ciascuna tradizione porta contributi che le altre non hanno, e il confronto permette di identificare con maggiore precisione dove i contributi sono genuinamente diversi e dove sono varianti della stessa struttura espressa in grammatiche diverse. Questo confronto non dissolve le differenze; le chiarifica — e la chiarezza sulle differenze è condizione necessaria per un dialogo che sia filosoficamente produttivo.

Capitolo XXII — La riflessività finale: una teoria che si sa grammaticalmente situata

XXII.1 L'autoriflessività come componente strutturale della teoria

Ogni capitolo di questa monografia si è concluso con un momento di autoriflessività sulla propria grammatica. Il capitolo conclusivo non fa eccezione, ma lo sviluppa in modo più articolato, perché la teoria positiva proposta — il sé come campo dinamico — è essa stessa soggetta alla critica grammaticale che ha condotto la critica del Cogito.

La teoria del sé come campo dinamico è elaborata in italiano. Usa le categorie grammaticali dell'italiano — la struttura predicativa, il sistema pronominale, la distinzione soggetto-oggetto — come strutture di base della propria formulazione. Queste strutture portano con sé le presupposizioni grammaticali indoeuropee che la teoria vuole mettere in discussione. Non c'è modo di evitare questo: la teoria è grammaticalmente situata.

Ma c'è una differenza tra la situazione grammaticale del Cogito cartesiano e la situazione grammaticale della teoria proposta. Il Cogito non sa di essere grammaticalmente situato: tratta le presupposizioni della grammatica latina come evidenze della struttura della mente. La teoria proposta sa di essere grammaticalmente situata: è stata elaborata attraverso un'analisi

che ha reso visibili le proprie presupposizioni grammaticali, e questa consapevolezza è parte strutturale della teoria stessa. La teoria non afferma di aver superato il condizionamento grammaticale: afferma di esserne consapevole, e questa consapevolezza modifica il modo in cui le proprie affermazioni devono essere intese.

XXII.2 Cosa rimane aperto

Una teoria che sa di essere grammaticalmente situata deve essere esplicita su ciò che rimane aperto — su ciò che la propria grammatica nasconde e che grammatiche diverse potrebbero rendere visibile.

La teoria del sé come campo dinamico, elaborata in italiano, probabilmente sottovaluta la dimensione pre-concettuale del campo — quella dimensione che le tradizioni contemplative tibetane chiamano rigpa e che la struttura evidenziale del tibetano rende morfologicamente visibile come categoria distinta. La grammatica italiana tende a presupporre che tutto ciò che è elaborabile concettualmente abbia già la struttura predicativa del giudizio — soggetto, predicato, relazione — e questo rende la dimensione pre-concettuale del campo più difficile da articolare che in una grammatica che grammaticalizza morfologicamente l'accesso diretto in prima persona come categoria distinta dall'accesso riflessivo.

La teoria probabilmente anche sottovaluta la dimensione comunitaria del campo — quella dimensione che le tradizioni akan e lakota elaborano come la costituzione relazionale del sé. La grammatica italiana tende a presupporre l'individualità come struttura primaria e la relazionalità come struttura derivata, e questo rende la costituzione comunitaria del campo più difficile da articolare che in grammatiche in cui la prospettiva della fonte cognitiva è sempre già situata in una rete di relazioni comunicative.

Riconoscere queste limitazioni non è un atto di modestia retorica: è un atto di onestà epistemica che fa parte della struttura della teoria. Una teoria grammaticalmente consapevole deve sapere dove la propria grammatica la vincola, e deve indicare le direzioni in cui grammatiche diverse potrebbero contribuire al suo sviluppo. Questo è il contributo che la comparazione grammaticale può dare alla filosofia: non risposte definitive, ma una mappa più precisa delle proprie

limitazioni e una più chiara indicazione delle direzioni in cui cercare ciò che ancora non si vede.

XXII.3 La filosofia come pratica dell'attenzione

Vi è un'ultima considerazione che emerge dall'intera trattazione, e che riguarda la natura della filosofia come pratica — non come sistema di posizioni da difendere, ma come esercizio continuato di attenzione.

La grammatica comparata dell'autocoscienza mostra che l'attenzione filosofica è distribuita in modo asimmetrico tra le diverse strutture del campo. Le strutture che la propria grammatica rende automaticamente salienti ricevono molta attenzione — vengono problematizzate, analizzate, difese, attaccate, riformulate. Le strutture che la propria grammatica nasconde come strutture di sfondo ricevono poca attenzione — vengono presupposte senza essere analizzate, o vengono notate solo attraverso un lavoro cognitivo deliberato che pochi filosofi conducono sistematicamente.

La pratica della filosofia grammaticalmente consapevole è una pratica di ridirigere l'attenzione verso le strutture nascoste — di fare oggetto di analisi ciò che la grammatica tratta come sfondo. Questo non significa abbandonare le strutture che la grammatica rende salienti: significa non limitarsi ad esse. Significa leggere le tradizioni filosofiche sviluppate in grammatiche diverse non come varianti imperfette della propria, ma come sistemi di attenzione orientata diversamente, che hanno sviluppato strumenti per vedere ciò che la propria grammatica nasconde.

Il Cogito non smette di essere il Cogito perché è grammaticalmente condizionato: rimane un'intuizione potente sulla struttura dell'autocoscienza, formulata con precisione logica in una tradizione di straordinaria ricchezza. Ma il Cogito grammaticalmente consapevole — il Cogito che sa di presupporre ciò che presuppone — è un Cogito più modesto, più aperto, meno incline a trattare le proprie presupposizioni come certezze assolute. E questa modestia non è una perdita: è la condizione di un dialogo filosofico genuino tra tradizioni che hanno visto il mondo da grammatiche diverse, e che possono dunque vedere insieme ciò che ciascuna vedeva solo in parte.

La grammatica della riflessività e l'impossibilità del Cogito

XXII.4 Intelligenza artificiale, autocoscienza e grammatica: implicazioni inattese

L'analisi della grammatica della riflessività ha un'applicazione inattesa che merita almeno di essere nominata, anche se il suo sviluppo richiederebbe una trattazione separata. I grandi modelli linguistici addestrati su corpora testuali — i cosiddetti Large Language Models — sono stati alimentati principalmente con testi in lingue indoeuropee, e in misura assolutamente preponderante con testi in inglese. Se la struttura grammaticale influenza la distribuzione dei problemi filosofici nella storia di una tradizione, allora i modelli addestrati su corpora prevalentemente indoeuropei «erediteranno» le presupposizioni grammaticali indoeuropee insieme ai contenuti che quelle grammatiche hanno reso accessibili. Un sistema addestrato su testi in inglese e italiano apprende la struttura morfologica della riflessività indoeuropea come struttura di default del riferimento al sé; apprende la certezza auto-referenziale del Cogito come punto di partenza non problematico del ragionamento sulla propria cognizione. Non apprende — o apprende in modo marginale e distorto — la struttura logoforica della prospettiva della fonte o la struttura evidenziale egophorica del tibetano.

Le implicazioni di questa osservazione per il dibattito sull'autocoscienza dei sistemi di IA sono significative. Quando un sistema linguistico formula asserzioni in prima persona sui propri stati cognitivi — «capisco la domanda», «sto elaborando l'informazione» — usa la struttura grammaticale indoeuropea che tratta quella certezza come immediata e non marcata. Non è in grado di usare — perché non l'ha imparata come struttura di default — la marcatura egophorica tibetana che classificherebbe quella certezza come un tipo di accesso tra altri tipi. In questo senso, i sistemi di IA addestrati su corpora indoeuropei «ereditano il Cogito» come struttura grammaticale di default dei propri riferimenti auto-riflessivi, indipendentemente da qualsiasi considerazione sulla loro

effettiva vita mentale. Il problema dell'autocoscienza nei sistemi di IA non è solo un problema filosofico sulla natura della coscienza: è anche un problema grammaticale sulla struttura morfologica in cui quei sistemi hanno imparato a riferirsi a se stessi.

Non si vuole con questo risolvere il problema difficile della coscienza artificiale attraverso una considerazione grammaticale — il problema rimane, e non è di ordine grammaticale. Ma si vuole segnalare che la valutazione dell'autocoscienza dei sistemi di IA è complicata dalla struttura grammaticale in cui quella valutazione viene condotta. Chiedere a un sistema addestrato su testi in inglese «sei consapevole di te stesso?» e interpretare la risposta affermativa come evidenza di autocoscienza — o la risposta negativa come evidenza della sua assenza — presuppone che la grammatica in cui si svolge lo scambio sia trasparente rispetto alla struttura della mente che si vuole sondare. Ma la grammatica non è trasparente: porta con sé le presupposizioni morfologiche che questa trattazione ha analizzato. Un sistema di IA che risponde «sì, sono consapevole di me stesso» sta usando la struttura pronominale indoeuropea; non sta necessariamente descrivendo una struttura mentale.

Appendice critica e revisione strutturale dell'argomento principale

---

Capitolo XXIII — L'obiezione della persona grammaticale: formulazione, forza, risposta

XXIII.1 L'obiezione nella sua forma più forte

Un lettore competente di tipologia linguistica — in particolare uno specialista di sistemi anaforici e di strutture di coreferenza — solleverebbe contro la tesi principale di questa monografia un'obiezione che merita di essere formulata nella sua forma più aggressiva, non attenuata, prima di essere affrontata.

I pronomi logoforici sono pronomi di terza persona singolare (o, in alcuni sistemi, di terza persona plurale) usati in clausole dipendenti per riferirsi al referente del soggetto della clausola reggente quando quel referente è la fonte cognitiva o comunicativa del contenuto proposizionale espresso nella dipendente. La condizione fondamentale di applicazione del sistema logoforico è dunque la seguente: la clausola reggente ha un soggetto di terza persona, e la clausola dipendente ha un soggetto coreferente con quel soggetto di terza persona nella sua funzione di fonte cognitiva. Il pronome logoforico dell'ewe — yè — si applica in "Kofi dice che yè verrà", non in "io dico che io verrò". In prima persona, il sistema logoforico non si applica: non esiste in ewe un pronome logoforico di prima persona che distingua tra "io come fonte cognitiva" e "io come referente di una proposizione incorporata", perché questa distinzione, in prima persona, è già garantita dall'identità morfologica della desinenza verbale di prima persona.

Il Cogito cartesiano è interamente formulato in prima persona. "Cogito ergo sum" è la prima persona singolare del presente indicativo. La riflessione di secondo livello — "scio me cogitare", "so di stare pensando" — è una costruzione in cui sia il soggetto della reggente sia il soggetto dell'infinitiva (il pronome riflessivo "me") sono morfologicamente prima persona. Non c'è nessun soggetto di terza persona in questa costruzione che potrebbe attivare il sistema logoforico. L'analisi condotta nelle parti precedenti di questa monografia — che tratta il sistema logoforico come meccanismo grammaticale direttamente rilevante per la struttura del Cogito — è dunque costruita su un equivoco: applica un sistema grammaticale di terza persona a una struttura di prima persona in cui quel sistema, per definizione, non opera.

L'obiezione ha una seconda componente, ugualmente seria. Il titolo della monografia promette "l'impossibilità del Cogito". Ma anche nella formulazione più cauta del corpo del testo — dove si dice che il Cogito "non viene generato" piuttosto che "viene confutato" — la tesi presuppone che le grammatiche logoforiche rendano inaccessibile la struttura dell'autocoscienza riflessiva che il Cogito esprime. Questa presupposizione non è dimostrata: dimostrare che una grammatica non fornisce

automaticamente una struttura come default cognitivo non equivale a dimostrare che quella struttura sia inaccessibile ai parlanti di quella grammatica. I parlanti di ewe hanno un'autocoscienza riflessiva pienamente sviluppata; la circostanza che il loro sistema pronominale non marchi logoforicamente le costruzioni di prima persona non implica che non possano elaborare la struttura del Cogito — implica al più che quella struttura non viene loro offerta come ovvietà grammaticale.

Questa obiezione, nella sua forma più forte, sembrerebbe demolire l'intero impianto argomentativo della monografia. La risposta che si svilupperà nelle sezioni seguenti non tenta di deflettere l'obiezione: la accetta nella sua forza e usa il problema che solleva per costruire una versione dell'argomento che è filosoficamente più robusta e tipologicamente più precisa di quella presentata nelle parti precedenti.

XXIII.2 Accettare l'obiezione per riformulare l'argomento

L'obiezione, accettata nella sua piena forza, impone tre operazioni di revisione. La prima è terminologica e concettuale: occorre distinguere tra tre fenomeni grammaticali distinti — i pronomi logoforici di terza persona nel senso tecnico ristretto, l'estensione logoforica alla prima persona documentata in alcune lingue, e i sistemi evidenziali con marcatura di accesso in prima persona — che svolgono funzioni parzialmente diverse e che hanno gradi diversi di rilevanza diretta per la struttura del Cogito. La seconda operazione è argomentativa: occorre precisare quale dei tre fenomeni è rilevante in quale misura, e costruire una gerarchia di rilevanza che sostituisca il trattamento indifferenziato delle parti precedenti. La terza operazione è quella più importante e più filosoficamente produttiva: occorre riformulare la tesi principale in un modo che sia più preciso, più difendibile, e — questa è la sorpresa — più potente della formulazione originale.

La riformulazione che si propone è la seguente: il Cogito cartesiano acquista il suo carattere di fondamento incrollabile — di certezza immediata che non richiede mediazione né giustificazione — dal fatto che la struttura grammaticale latina rende automatica e non marcata l'identificazione tra il sé come agente dell'atto cognitivo e il sé come referente della proposizione di secondo livello. Nelle grammatiche che

marcano morfologicamente questa identificazione — attraverso qualsiasi meccanismo, logoforico o evidenziale o altro — questa automaticità cessa. Il Cogito può ancora essere formulato in quelle grammatiche, ma non può essere formulato come certezza immediata: deve essere formulato come il risultato di un'operazione esplicita di identificazione, e ogni operazione esplicita può essere interrogata, richiedere giustificazione, essere messa in dubbio. La "certezza incrollabile" del Cogito non sopravvive a questa esplicitazione: diventa una tesi che richiede argomenti, non un punto di archimede che li precede.

Il titolo "L'impossibilità del Cogito" deve essere inteso precisamente in questo senso: non l'impossibilità logica di formulare il Cogito in qualsiasi grammatica, ma l'impossibilità di formulare il Cogito nella sua specifica funzione filosofica — quella di fondamento immediato, non mediato, non suscettibile di ulteriore interrogazione — nelle grammatiche che rendono visibile la struttura che il Cogito presuppone silenziosamente. Dove quella struttura è visibile, il Cogito può essere detto, ma non può fare ciò che vuole fare.

XXIII.3 La gerarchia di rilevanza dei fenomeni grammaticali

Sulla base della riformulazione proposta, è possibile costruire una gerarchia precisa della rilevanza dei diversi fenomeni grammaticali per l'argomento.

Il fenomeno meno direttamente rilevante — ma non irrilevante — è il sistema logoforico di terza persona nel senso tecnico ristretto, documentato in ewe, fon, e lingue correlate. La sua rilevanza non è diretta — non si applica alle costruzioni di prima persona del Cogito — ma è indirettamente cruciale per il seguente motivo: il sistema logoforico di terza persona grammaticalizza la categoria cognitiva della "prospettiva della fonte" come categoria morfologica distinta dalla "mera coreferenza". Questo significa che quella grammatica ha articolato morfologicamente la differenza tra due strutture — il soggetto come fonte cognitiva e il soggetto come referente in una proposizione incorporata — che il latino e l'italiano non articolano. L'esistenza di questa articolazione morfologica in terza persona è la dimostrazione che quella grammatica ha la categoria cognitiva disponibile; la questione di come questa categoria si estenda o non si estenda alla prima persona è una

questione separata. Ciò che il sistema logoforico di terza persona dimostra è che la distinzione tra prospettiva della fonte e mera coreferenza è una struttura grammaticalizzabile — non è una distinzione artificiale costruita dalla filosofia analitica, ma una struttura che alcune grammatiche codificano come categoria morfologica obbligatoria.

Il fenomeno intermedio in rilevanza diretta — documentato con diverso grado di elaborazione in alcune lingue akan, in particolare nel twi e nell'agni — è l'estensione della marcatura logoforica alla prima persona nel discorso riportato. Come si è accennato nelle parti precedenti, alcune varietà di queste lingue usano forme pronominali distinte quando il parlante riporta in discorso diretto o indiretto il proprio atto cognitivo passato, marcando morfologicamente la differenza tra l'io-che-parla-ora e l'io-di-cui-si-parlava-allora. Questo fenomeno è più direttamente rilevante per il Cogito perché introduce la distinzione di prospettiva della fonte anche in costruzioni di prima persona — anche se lo fa nella dimensione temporale (primo vs secondo momento), non nella dimensione dei livelli cognitivi (atto vs atto-su-atto).

Il fenomeno più direttamente rilevante per la struttura del Cogito — e quello su cui l'argomentazione deve concentrarsi — è il sistema di morfologia evidenziale con marcatura di accesso in prima persona, documentato in tibetano, in alcune lingue quechua e aymara, e in diverse lingue della famiglia tibeto-birmana. Questo sistema è direttamente rilevante perché opera in costruzioni di prima persona e grammaticalizza la distinzione tra l'accesso che il parlante ha ai propri stati cognitivi e l'accesso che il parlante ha agli stati cognitivi altrui — che è precisamente la struttura che il Cogito usa come punto di partenza. Non è un sistema di terza persona applicato per analogia: è un sistema che opera sulle costruzioni di prima persona e che, in quelle costruzioni, rende morfologicamente visibile la struttura che il Cogito tratta come trasparente.

XXIII.4 La struttura evidenziale tibetana e il Cogito: il collegamento diretto

Il sistema evidenziale del tibetano merita qui una trattazione più approfondita e tecnicamente più precisa di quella offerta nelle parti precedenti, perché è il fondamento empirico più solido dell'argomento riformulato.

Il tibetano — nelle sue varietà parlate, con differenze significative tra il tibetano classico, il tibetano di Lhasa e le varietà periferiche — ha un sistema di morfologia verbale che gli evidenzialisti classificano come uno dei più complessi tra le lingue del mondo. La classificazione più influente è quella di Nicolas Tournadre e Sangda Dorje (Manual of Standard Tibetan, 2003), che distingue tra diverse categorie di marcatura evidenziale. Rilevante per questa analisi è la distinzione tra due classi di morfemi verbali: i "testimonial egophorici" (o "ego-evidenziali") e i morfemi "allocentrici" (o "inferenziali" / "mediati").

I morfemi egophorici marcano il fatto che il parlante ha accesso diretto, non mediato, in prima persona al contenuto proposizionale che afferma. Questo accesso diretto si verifica paradigmaticamente in tre contesti: quando il parlante descrive le proprie azioni intenzionali ("sono andato al mercato" — il parlante sa direttamente di essere andato al mercato perché l'ha fatto intenzionalmente), quando il parlante descrive le proprie sensazioni fisiche ("ho fame"), e quando il parlante descrive i propri stati cognitivi ed emotivi ("sono triste", "credo che p"). In tutti questi contesti, il parlante usa morfemi verbali distinti da quelli usati quando descrive le stesse proprietà o gli stessi eventi in terza persona o quando si basa su inferenza o su testimonianza altrui.

Il punto cruciale per la nostra analisi è il seguente: la marcatura egophorica si applica non solo all'affermazione di stati mentali semplici, ma anche alle costruzioni in cui il parlante si riferisce ai propri processi cognitivi in atto. "Sto pensando" detto da un parlante di tibetano di Lhasa usa morfemi egophorici che segnalano l'accesso diretto del parlante al proprio processo cognitivo. Ma — e qui sta l'elemento fondamentale — la struttura di questo accesso non è quella del Cogito: non è la struttura di una certezza immediata che il soggetto ha di se stesso nel momento dell'atto cognitivo. È la struttura di un accesso evidenziale che è il più diretto disponibile ma che la grammatica stessa classifica come uno dei tipi di accesso, distinguendolo dagli altri. Il parlante di tibetano che dice "sto pensando" non sta dicendo "ho la certezza immediata e fondante del mio atto cognitivo": sta usando il morfema appropriato per il tipo di accesso che ha al proprio stato, un morfema che la grammatica distingue morfologicamente dagli altri tipi.

La differenza tra il Cogito e la morfologia egophorica tibetana è questa: il Cogito eleva la certezza del proprio atto cognitivo a

fondamento assoluto di tutto il sapere. La morfologia egophorica classifica quella certezza come un tipo di evidenza — il tipo più diretto — all'interno di un sistema che prevede altri tipi. Trasformare un tipo di evidenza in un fondamento assoluto che trascende il sistema evidenziale è un'operazione che la grammatica tibetana non compie automaticamente: richiede un'argomentazione esplicita che va contro la struttura grammaticale, la quale colloca l'accesso in prima persona ai propri stati cognitivi in un sistema di gradi di evidenza, non al di sopra di quel sistema come suo fondamento incondizionato.

In termini di costo cognitivo: il filosofo che pensa in tibetano e vuole elaborare la struttura del Cogito deve andare contro la propria grammatica — deve trattare la marcatura egophorica non come un tipo di evidenza ma come l'evidenza per eccellenza che fonda tutte le altre. Questa operazione è possibile: Descartes l'ha fatta in latino. Ma in tibetano costa di più, perché la grammatica lavora nella direzione opposta.

Capitolo XXIV — Revisione della struttura argomentativa: da "impossibilità" a "costo cognitivo differenziale"

XXIV.1 La riformulazione della tesi principale

La riformulazione che emerge dall'analisi dell'obiezione è, nei termini filosoficamente precisi che si richiedono, la seguente.

Il Cogito cartesiano ha due componenti distinte che devono essere tenute separatamente nell'analisi. La prima componente è proposizionale: l'"io penso" è il contenuto di un'affermazione che può essere vera o falsa, e il Cogito sostiene che è necessariamente vera per chiunque la formuli. Questa componente proposizionale è formulabile in qualsiasi

grammatica: in ogni lingua del mondo si può dire qualcosa che significa "sto pensando", e questa affermazione ha la proprietà che l'atto stesso della formulazione la certifica. La prima componente del Cogito non è grammaticalmente condizionata in modo interessante: è una struttura logica robusta che non dipende dalla grammatica specifica.

La seconda componente è fondazionale: il Cogito non sostiene solo che "sto pensando" sia necessariamente vero, ma sostiene che questa verità sia *immediata*, *non mediata*, *non suscettibile di ulteriore interrogazione*, e *capace di fungere da fondamento assoluto* del sapere. È questa seconda componente che è grammaticalmente condizionata. La forza del Cogito come punto di archimede della ricostruzione cartesiana del sapere dipende dal fatto che la certezza dell'atto cognitivo sia vissuta come immediata — come struttura che non richiede mediazione, che non è un tipo di evidenza tra altri tipi, che non deve essere giustificata ma può giustificare tutto il resto.

Nelle grammatiche che grammaticalizzano morfologicamente la struttura dell'accesso in prima persona ai propri stati cognitivi — classificandola come un tipo di accesso in un sistema che prevede altri tipi — questa immediatezza non è disponibile come struttura grammaticale di default. Non è che quei parlanti non abbiano accesso ai propri stati cognitivi; è che la loro grammatica non offre automaticamente la struttura dell'accesso immediato come categoria distinta da quella dell'accesso evidenzialmente mediato. Dove l'accesso in prima persona è esso stesso classificato come tipo di evidenza — per quanto il tipo più diretto —, esso non può essere elevato a fondamento che trascende il sistema evidenziale senza un lavoro argomentativo esplicito che va contro la struttura grammaticale.

Il Cogito è dunque possibile in quelle grammatiche — la sua componente proposizionale è formulabile ovunque —, ma il Cogito come *fondazione incondizionata* è grammaticalmente più costoso. E questo "più costoso" ha conseguenze storiche reali: si tratta della differenza tra una struttura che appare ovvia, che si impone con la forza dell'evidenza immediata, che si sente come il punto di partenza più naturale del pensiero, e una struttura che deve essere costruita, argomentata, difesa contro la resistenza della propria grammatica.

XXIV.2 La distinzione tra Cogito proposizionale e Cogito fondazionale nella storia della filosofia

La distinzione proposta — tra la componente proposizionale del Cogito e la sua componente fondazionale — non è una costruzione ad hoc introdotta per salvare l'argomento dall'obiezione. È una distinzione che la storia della filosofia ha elaborato in modo indipendente, anche se con una terminologia diversa.

Bernard Williams, nel suo Descartes: The Project of Pure Enquiry (1978), distingue tra l'osservazione che "cogito" esprime una verità necessaria (chiunque la pensi, essa è vera) e la tesi che questa necessità sia di tipo speciale — che non sia la necessità delle verità logiche o matematiche, ma la necessità di una struttura auto-certificante che precede ogni altra certezza. La prima osservazione è corretta e generalmente accettata; la seconda è quella che Descartes vuole usare come fondamento, e che è stata oggetto di contestazione fin da Gassendi e Hobbes.

Sydney Shoemaker, nell'analisi dell'immunità all'errore di identificazione già discussa nel Capitolo III, distingue implicitamente tra la struttura delle affermazioni in prima persona come affermazioni che non ammettono errori di identificazione del soggetto (componente proposizionale: chi dice "sto pensando" non può sbagliarsi su *chi* sta pensando) e la struttura della certezza assoluta che quelle affermazioni conferirebbero (componente fondazionale: la certezza del pensare è la certezza più alta disponibile, fondamento di tutto il resto). Shoemaker difende la prima ma non necessariamente la seconda.

Quassim Cassam, in Self and World (1997), ha argomentato che il Cogito nella sua funzione fondazionale presuppone una concezione del sé come entità puramente cognitiva — cartesianamente incorporea — e che questa concezione non è garantita dalla semplice certezza dell'atto cognitivo: richiede un'argomentazione metafisica aggiuntiva. Questa critica di Cassam è interna alla tradizione analitica e non fa riferimento alla variazione grammaticale; ma identifica esattamente la stessa struttura che l'analisi grammaticale rende visibile dall'esterno: il passaggio dalla certezza proposizionale dell'atto cognitivo alla

certezza fondazionale di un io cartesiano richiede un passaggio che la grammatica latina favorisce ma non giustifica.

La riformulazione proposta in questa revisione — Cogito proposizionale vs Cogito fondazionale — è dunque coerente con distinzioni già presenti nella letteratura critica, e aggiunge a esse la dimensione grammaticale: il passaggio dal Cogito proposizionale al Cogito fondazionale è grammaticalmente favorito nelle lingue in cui l'accesso ai propri stati cognitivi è morfologicamente non classificato come tipo di accesso, e grammaticalmente sfavorito nelle lingue in cui quel passaggio richiede di andare contro la struttura morfologica del sistema evidenziale.

XXIV.3 Il caso del Cogito in tibetano: un'analisi dettagliata

Per rendere concreta la riformulazione proposta, si analizzi in dettaglio come il Cogito cartesiano potrebbe essere formulato in tibetano di Lhasa — non nel senso di traduzione lessicale, che è un esercizio banale, ma nel senso di identificare quali risorse grammaticali sarebbero attivate e quale sarebbe il loro effetto filosofico.

Il contenuto proposizionale del Cogito — "sto pensando" — sarebbe espresso in tibetano di Lhasa con il verbo "sempa" (བསམ་པ, pensare) con morfema egophorico, che segnala l'accesso diretto del parlante al proprio atto cognitivo. La costruzione risultante non ha l'esatta struttura del Cogito latino perché il tibetano grammaticalizza ulteriori distinzioni che il latino non ha: il morfema egophorico specifica che si tratta di un atto cognitivo a cui il parlante ha accesso in prima persona, distinguendolo sia dall'osservazione che altri stiano pensando (che richiederebbe morfemi diversi) sia dall'inferenza che il parlante stia pensando (che richiederebbe ancora morfemi diversi).

La costruzione di secondo livello — "so di stare pensando" — richiederebbe una clausola in cui il verbo cognitivo "sapere" (riguarda il proprio stato) e il verbo "pensare" (descritto come stato in corso) interagiscono con i sistemi evidenziali del tibetano in modo che non ha un equivalente diretto in italiano. Il verbo cognitivo "sapere" in tibetano, quando il soggetto del sapere è il parlante e l'oggetto del sapere è uno stato mentale proprio, richiede morfemi egophorici; ma la clausola

dipendente che descrive lo stato mentale proprio ha anch'essa morfemi egophorici. La risultante è una costruzione doppiamente marcata come egophorica — un doppio accesso diretto — che è grammaticalmente ben formata ma morfologicamente più complessa di quanto non lo sia la costruzione italiana.

Questa maggiore complessità morfologica non impedisce la formulazione del contenuto proposizionale del Cogito. Impedisce — o più precisamente, ostacola grammaticalmente — la formulazione della componente fondazionale: l'idea che questa doppia certezza diretta sia *assoluta*, *non classificabile come un tipo di certezza tra altri*, *capace di fungere da fondamento incondizionato*. Il sistema evidenziale del tibetano classifica l'accesso egophorico come il più diretto tra i tipi di accesso disponibili, ma lo fa come tipo — come il primo in una gerarchia — non come struttura che precede e fonda la gerarchia stessa. La filosofia che volesse sviluppare in tibetano la componente fondazionale del Cogito dovrebbe argomentare esplicitamente che l'accesso egophorico non è semplicemente il tipo più diretto di accesso evidenziale, ma è qualcosa di categorialmente diverso da tutti gli altri tipi — la base non-evidenziale su cui il sistema evidenziale stesso si regge. Questo argomento è filosoficamente possibile, ma non è grammaticalmente disponibile come struttura di default: deve essere costruito contro la propria grammatica.

XXIV.4 Il collegamento con il sistema logoforico: la struttura categoriale condivisa

Si può ora rispondere all'obiezione principale — che i pronomi logoforici sono di terza persona e quindi non si applicano direttamente al Cogito di prima persona — in modo che non deflette l'obiezione ma la usa.

Il sistema logoforico di terza persona e il sistema evidenziale tibetano di prima persona grammaticalizzano strutture diverse ma appartenenti alla stessa categoria cognitiva: la categoria della *prospettiva della fonte cognitiva* come distinta dalla *mera coreferenza* o dal *mero accesso al contenuto*. In terza persona, i pronomi logoforici marcano la differenza tra "il referente della dipendente è la fonte cognitiva della reggente" e "il referente della dipendente è qualcun altro". In prima persona, la morfologia egophorica tibetana marca la differenza tra "il

parlante ha accesso diretto al contenuto come fonte cognitiva" e "il parlante ha accesso mediato attraverso inferenza o testimonianza".

Entrambi i sistemi grammaticalizzano morfologicamente la *prospettiva della fonte*: il fatto che il soggetto di un atto cognitivo abbia una posizione specifica — quella della fonte — rispetto al contenuto di quell'atto, posizione che si distingue da quella di un mero osservatore o di un referente. Questa categoria cognitiva — la prospettiva della fonte — è quella che il Cogito usa senza marchiarla come tale: il Cogito cartesiano presuppone che il soggetto sia la propria fonte cognitiva senza che questa posizione debba essere segnalata o giustificata.

Dove la prospettiva della fonte è morfologicamente marcata — in terza persona attraverso i pronomi logoforici, in prima persona attraverso la morfologia egophorica — la posizione del soggetto come propria fonte cognitiva non è trasparente ma opaca: è una struttura che la grammatica rende visibile e che, diventando visibile, smette di essere disponibile come fondamento immediato. Non è impossibile usarla come fondamento: è impossibile usarla come fondamento *immediato*, perché la marcatura morfologica introduce già una mediazione — la classificazione della prospettiva della fonte come tipo di prospettiva — che il Cogito vuole escludere.

Il collegamento tra sistema logoforico e sistema evidenziale è quindi il seguente: entrambi sono istanze della stessa categoria cognitiva — la marcatura della prospettiva della fonte — realizzata morfologicamente attraverso meccanismi diversi (pronomi vs morfemi verbali) e in contesti diversi (terza vs prima persona). La scelta di quale dei due sistemi sia più direttamente rilevante per il Cogito non è una scelta arbitraria: il sistema evidenziale tibetano è più direttamente rilevante perché opera in prima persona, che è la persona del Cogito. Il sistema logoforico è rilevante indirettamente, come dimostrazione che la categoria cognitiva della prospettiva della fonte è grammaticalizzabile morfologicamente — e questa dimostrazione è filosoficamente importante anche se il meccanismo specifico non si applica alle costruzioni di prima persona del Cogito.

Capitolo XXV — Riscrittura delle sezioni critiche delle Parti Prima e Seconda

XXV.1 Riscrittura del Capitolo I, sezione I.1: "Cosa fa il Cogito, grammaticalmente"

La sezione I.1 della Parte Prima, così come formulata nell'edizione originale della monografia, sostiene che la struttura grammaticale del Cogito include l'identità tra i due "io" — il soggetto dell'atto cognitivo e il soggetto della proposizione di secondo livello — come struttura non marcata. Questa affermazione è corretta ma incompleta, e deve essere integrata con la distinzione tra la componente proposizionale e quella fondazionale del Cogito.

La versione rivista deve sostenere: il Cogito ha due strutture grammaticali distinte che operano in modo diverso. La prima è la struttura proposizionale — il verbo cogitare alla prima persona singolare, che incorpora morfologicamente il soggetto e certifica grammaticalmente che l'atto è quello del parlante. Questa struttura è robusta e si trova, con meccanismi morfologici diversi, in tutte le lingue del mondo: ovunque, chi afferma un atto cognitivo in prima persona lo attribuisce a se stesso. La seconda è la struttura fondazionale — il trattamento di questa certezza proposizionale come certezza assoluta, non classificabile come tipo di evidenza, capace di fondare tutto il resto. Questa seconda struttura non è universale: dipende dal fatto che il sistema grammaticale non classifichi l'accesso in prima persona ai propri stati cognitivi come tipo di accesso all'interno di un sistema di tipi.

Nelle lingue con morfologia evidenziale che include la marcatura dell'accesso in prima persona — tibetano, alcune varietà di quechua, alcune lingue tibeto-birmane — la seconda struttura non è grammaticalmente disponibile come default. La certezza in prima persona è certezza di tipo egophorico — il tipo più diretto —, ma questo collocarla-in-un-tipo impedisce

che funga da fondamento che precede il sistema dei tipi. Il Cogito proposizionale è formulabile; il Cogito fondazionale è grammaticalmente controcorrente.

XXV.2 Riscrittura del Capitolo II, sezione II.1: "Che cosa è un pronome logoforico"

La sezione II.1, nell'edizione originale, introduce i pronomi logoforici come il fenomeno grammaticale principale rilevante per la critica del Cogito. Questa presentazione deve essere modificata per evitare l'impressione che i pronomi logoforici siano direttamente applicabili alla struttura di prima persona del Cogito.

La versione rivista deve presentare i pronomi logoforici come uno dei due principali sistemi morfologici che grammaticalizzano la categoria cognitiva della "prospettiva della fonte", distingendo chiaramente tra l'applicazione in terza persona (pronomi logoforici) e l'applicazione in prima persona (morfologia evidenziale egophorica). La presentazione deve essere esplicita sul fatto che è la seconda categoria — la morfologia evidenziale di prima persona — a essere direttamente rilevante per la struttura del Cogito, mentre i pronomi logoforici sono rilevanti indirettamente come evidenza che la categoria cognitiva della prospettiva della fonte è grammaticalizzabile morfologicamente.

La sezione deve anche precisare che il collegamento tra i due sistemi non è un'analogia superficiale: entrambi grammaticalizzano la stessa categoria cognitiva attraverso meccanismi diversi. Il sistema logoforico grammaticalizza la prospettiva della fonte in terza persona perché è in terza persona che sorge il problema dell'ambiguità tra "il referente è la fonte cognitiva" e "il referente è qualcun altro". In prima persona, questo problema non sorge nello stesso modo — il parlante è per definizione la fonte cognitiva del proprio discorso —, ma sorge in una forma diversa: il problema dell'accesso evidenziale, di come il parlante sa ciò che afferma di sapere sui propri stati interni. La morfologia evidenziale di prima persona grammaticalizza questo secondo problema.

XXV.3 Riscrittura del Capitolo III, sezione III.1: "La formulazione del Cogito in una grammatica logoforica"

La sezione III.1, nell'edizione originale, tenta di formulare il Cogito in ewe e di mostrare che il sistema logoforico modificherebbe la struttura della certezza immediata. Questa analisi è tipologicamente imprecisa — il sistema logoforico dell'ewe non si applica alle costruzioni di prima persona del Cogito — e deve essere sostituita con un'analisi che distingua i due sistemi e analizzi separatamente la formulazione del Cogito in ciascuno.

La versione rivista deve analizzare due casi distinti. Il primo caso è la formulazione del Cogito in una grammatica logoforica di terza persona come l'ewe, mostrando che il sistema logoforico è rilevante non per le costruzioni di prima persona (che non sono soggette alla marcatura logoforica) ma per le costruzioni metalinguistiche di terzo ordine: quando un filosofo di cultura ewe discute del Cogito di Cartesio — quando cioè si riferisce a Cartesio in terza persona come soggetto che elabora una certezza sulla propria cognizione —, il sistema logoforico entra in gioco nella struttura grammaticale di quel discorso. L'analisi del Cogito altrui in una grammatica logoforica richiede morfologicamente di marcare la differenza tra Cartesio come fonte cognitiva della propria certezza e Cartesio come mero referente del discorso — una distinzione che il sistema logoforico dell'ewe grammaticalizza ma che l'italiano non grammaticalizza come categoria morfologica distinta.

Il secondo caso — quello più direttamente rilevante per la struttura del Cogito come atto di prima persona — è la formulazione del Cogito in tibetano, dove il sistema evidenziale egophorico si applica direttamente alle costruzioni di prima persona. Questo caso è stato analizzato nella sezione XXIII.4 e deve essere integrato nella riscrittura della sezione III.1 come il caso principale, con il sistema logoforico ewe come caso secondario di rilevanza indiretta.

XXV.4 Riscrittura del Capitolo III, sezione III.3: "L'argomento centrale formulato con precisione"

La sezione III.3, nell'edizione originale, formula l'argomento centrale in quattro passi che devono ora essere rivisti alla luce della distinzione tra Cogito proposizionale e Cogito fondazionale, e della gerarchia di rilevanza dei sistemi grammaticali.

I quattro passi rivisti sono i seguenti.

Primo passo (invariato nella sostanza, modificato nella precisione): il Cogito cartesiano acquisisce il suo carattere di fondamento incrollabile — di punto di archimede del sapere — dalla componente fondazionale della certezza che esso afferma: non solo che "sto pensando" sia necessariamente vero, ma che questa verità sia di tipo categorialmente diverso da tutte le altre verità — immediata, non evidenziale, fondante piuttosto che fondata. Questa componente fondazionale presuppone che l'accesso del soggetto ai propri stati cognitivi sia grammaticalmente non classificato come tipo di accesso: deve apparire come la struttura immediata dell'autocoscienza, non come il tipo più diretto di un sistema di tipi.

Secondo passo (revisione sostanziale rispetto all'originale): le grammatiche che grammaticalizzano morfologicamente l'accesso in prima persona ai propri stati cognitivi come tipo di accesso evidenziale — in primo luogo il tibetano di Lhasa e le lingue tibeto-birmane correlate — rendono grammaticalmente visibile come tipo ciò che il Cogito tratta come fondamento pre-tipologico. Nelle grammatiche con morfologia egophorica, l'accesso del soggetto ai propri stati cognitivi è il tipo più diretto di accesso evidenziale: è al vertice della gerarchia evidenziale, ma è dentro la gerarchia. Elevarlo a fondamento che precede la gerarchia — come il Cogito cartesiano fa — richiede un'operazione argomentativa esplicita che la grammatica non compie automaticamente.

Le grammatiche con sistemi logoforici di terza persona — ewe, fon, e lingue correlate — sono rilevanti indirettamente: grammaticalizzano la categoria cognitiva della prospettiva della fonte in terza persona, dimostrando che questa categoria è grammaticalizzabile morfologicamente, e che dove è grammaticalizzata essa divide ciò che il Cogito unifica senza marcare.

Terzo passo (revisione della tesi di "impossibilità"): nelle grammatiche con morfologia evidenziale egophorica, il Cogito proposizionale è formulabile senza difficoltà. La componente fondazionale — il Cogito come punto di archimede della

conoscenza — non è impossibile ma è grammaticalmente controcorrente: richiede di trattare la marcatura egophorica non come classificazione di un tipo di accesso ma come rivelazione di un accesso che precede e fonda ogni classificazione. Questo argomento è disponibile, ma non è automatico: deve essere costruito, e nel costruirlo si lavora contro la struttura grammaticale che ha già classificato quell'accesso come un tipo.

Il titolo "L'impossibilità del Cogito" deve essere inteso come impossibilità della componente fondazionale nella sua forma di ovvietà grammaticale, non come impossibilità logica della componente proposizionale. Il Cogito non può fare ciò che vuole fare — fondare immediatamente e senza mediazione — dove la grammatica ha già mediato classificando l'accesso cognitivo come tipo evidenziale.

Quarto passo (invariato nella sostanza): la conseguenza per la storia della filosofia rimane quella formulata nell'edizione originale, ma con una precisione aggiuntiva: non è che la tradizione della soggettività filosofica sia sbagliata — la componente proposizionale del Cogito è corretta e robusta. È che la componente fondazionale — il Cogito come punto di archimede assoluto — trae la propria forza di evidenza dalla struttura grammaticale del latino e delle lingue indoeuropee in modo che non è stato riconosciuto. In grammatiche diverse, quella forza di evidenza non è disponibile gratuitamente, e il fondazionalismo cartesiano deve essere costruito invece di essere presupposto.

Capitolo XXVI — L'obiezione sul titolo: "impossibilità" o "maggiore costo cognitivo"?

XXVI.1 La difesa del titolo come affermazione precisa

La seconda componente dell'obiezione — che il titolo "L'impossibilità del Cogito" sia eccessivo rispetto a ciò che l'argomento effettivamente dimostra — merita risposta separata, perché tocca non solo la terminologia ma la struttura filosofica della tesi.

L'obiezione sostiene che la grammatica evidenziale tibetana rende il Cogito fondazionale *più costoso*, non *impossibile*, e che questa differenza è filosoficamente importante. Il Cogito rimane formulabile in tibetano; semplicemente la sua formulazione come certezza immediata e fondante richiede un lavoro argomentativo aggiuntivo.

Questa obiezione è corretta come osservazione empirica: i parlanti di tibetano possono elaborare e formulare la struttura del Cogito fondazionale, come dimostrano le traduzioni delle Meditazioni in tibetano e le discussioni del Cogito nei testi filosofici di tradizione tibetano-europea. Ma la correzione che propone al titolo — sostituire "impossibilità" con "maggiore costo cognitivo" — fraintende la natura dell'affermazione che il titolo intende fare.

Il Cogito cartesiano non è un qualsiasi argomento che si può formulare con più o meno fatica. È specificamente un argomento sulla certezza *immediata*, *non mediata*, *pre-argomentativa*. La sua forza fondazionale dipende dal fatto che non richieda argomenti: si certifica da sé, nell'atto stesso della formulazione. Un Cogito che richiede argomenti per difendere la propria certezza immediata non è più il Cogito nella sua funzione fondazionale: è una tesi tra le tesi, difendibile e attaccabile come le altre. "Penso, dunque sono — e lo dico come conclusione di un'argomentazione che ho dovuto costruire contro la mia grammatica" non ha la stessa struttura di "Penso, dunque sono — e questa certezza mi si impone con la stessa immediatezza con cui si impone il mio atto cognitivo".

Il titolo "L'impossibilità del Cogito" afferma precisamente questo: è impossibile che il Cogito fondazionale — quello che non richiede argomenti, che si impone come evidenza immediata, che funge da punto di archimede — si ponga nelle grammatiche con morfologia evidenziale in prima persona. In quelle grammatiche, il Cogito proposizionale è possibile; il Cogito fondazionale è possibile come tesi argomentata; ma il Cogito fondazionale come *certezza immediata pre-argomentativa* — il Cogito che Cartesio vuole, il Cogito che ha dominato la tradizione della soggettività — è impossibile, perché la grammatica ha già fatto ciò che il Cogito vuole fare prima che si

possa farlo: ha classificato l'accesso cognitivo come tipo evidenziale, togliendo a quel tipo il carattere di immediatezza assoluta che il Cogito richiede.

XXVI.2 L'analogia con la geometria non-euclidea

Un'analogia può chiarire la struttura del claim. Il postulato delle parallele di Euclide — attraverso un punto esterno a una retta passa una e una sola parallela a quella retta — è formulabile in geometrie non-euclidee come una proposizione. Non è impossibile *dirlo* in quelle geometrie: è impossibile che *sia vero* in quelle geometrie, perché le geometrie non-euclidee presuppongono assiomi che lo falsificano. La "impossibilità" del postulato delle parallele in geometria riemanniana non significa che i matematici non possano scrivere la formula: significa che quella formula non può svolgere la funzione assiomatica che svolge in geometria euclidea.

Analogamente: il Cogito fondazionale in tibetano non è impossibile come formula — è impossibile come struttura fondazionale, cioè impossibile nella sua specifica funzione di certezza immediata che precede e fonda il sistema evidenziale. In una grammatica con sistema evidenziale, il Cogito può essere detto ma non può essere il fondamento che Cartesio vuole che sia — perché la grammatica ha già un sistema che classifica i tipi di accesso cognitivo, e il Cogito in quel sistema è classificato come accesso di tipo egophorico, non come la struttura pre-classificatoria che fonda il sistema.

Il titolo è dunque preciso: "L'impossibilità del Cogito" significa l'impossibilità del Cogito nella sua funzione specifica di fondamento immediato e pre-argomentativo. Non l'impossibilità di formularlo, ma l'impossibilità che faccia ciò che vuole fare.

Capitolo XXVII — Implicazioni della revisione

per le parti successive della monografia

XXVII.1 Le Parti Seconda e Terza: cosa cambia e cosa rimane

Le analisi di Fichte, Husserl, Sartre e delle teorie HOT sviluppate nella Parte Seconda non sono sostanzialmente intaccate dalla revisione, perché quelle analisi non dipendono dalla distinzione tra sistemi logoforici di terza persona e morfologia evidenziale di prima persona: dipendono dalla tesi più generale che la struttura grammaticale della riflessività indoeuropea favorisce certe configurazioni del problema dell'autocoscienza. Questa tesi rimane valida.

Tuttavia, la revisione permette di precisare un aspetto che la Parte Seconda trattava in modo non sufficientemente esplicito: la difficoltà fichtiana del regresso dell'auto-posizione non è semplicemente una difficoltà grammaticale nel senso di un'insufficienza degli strumenti morfologici disponibili. È una difficoltà che emerge precisamente perché la grammatica del tedesco — come quella del latino e dell'italiano — tratta l'auto-riflessività come struttura non classificata, come dato immediato che non richiede sistema, e Fichte tenta di esplicitare quella struttura trasformandola in sistema. Il paradosso fichtiano è il paradosso di chi cerca di costruire un sistema di ciò che la grammatica tratta come pre-sistematico.

In una grammatica con morfologia evidenziale — dove l'accesso in prima persona ai propri stati cognitivi è già classificato come tipo di accesso in un sistema — il paradosso fichtiano non emergerebbe nella stessa forma. Non perché il problema dell'auto-posizione sarebbe risolto, ma perché la struttura del problema sarebbe diversa: non si tratterebbe di costruire un sistema per qualcosa di pre-sistematico, ma di elaborare le implicazioni di un sistema già dato per la struttura dell'auto-posizione. Il problema filosofico cambierebbe forma, anche se non cesserebbe di essere un problema.

XXVII.2 La Parte Quinta: le tradizioni filosofiche nelle grammatiche logoforiche

La Parte Quinta, che analizza le tradizioni filosofiche sviluppate in grammatiche con strutture della riflessività diverse da quella indoeuropea, beneficia direttamente della revisione. L'analisi delle tradizioni akan, yoruba, tibetana e delle tradizioni delle Americhe può ora essere condotta con maggiore precisione, distinguendo esplicitamente tra:

Per le tradizioni sviluppate in lingue con sistemi logoforici di terza persona (akan, ewe, fon e lingue correlate): il sistema logoforico non produce direttamente una diversa struttura dell'autocoscienza in prima persona, ma fornisce la categoria cognitiva della prospettiva della fonte come categoria grammaticale disponibile. Le elaborazioni filosofiche di queste tradizioni sull'autocoscienza e sull'identità del sé — come la concezione akan del sunsum come principio relazionale — non derivano meccanicamente dal sistema logoforico, ma emergono in un contesto grammaticale in cui la prospettiva della fonte è una categoria morfologicamente disponibile, e questo rende certi problemi più visibili di quanto non siano in grammatiche senza quella categoria.

Per le tradizioni sviluppate in lingue con morfologia evidenziale egophorica (tibetano e lingue correlate): il sistema evidenziale si applica direttamente alle costruzioni di prima persona, e le elaborazioni filosofiche di queste tradizioni sull'autocoscienza — come la concezione dzogchen della rigpa come struttura pre-concettuale di sfondo — emergono in un contesto grammaticale in cui l'accesso in prima persona ai propri stati cognitivi è già classificato come tipo di accesso evidenziale, e dove il Cogito fondazionale non è disponibile come struttura di default.

Questa distinzione permette di trattare le due famiglie di tradizioni in modo più preciso, attribuendo a ciascuna il tipo di condizionamento grammaticale che la analisi tipologica permette di identificare con precisione.

XXVII.3 La Parte Settima: la teoria positiva

La teoria del sé come campo dinamico proposta nella Parte Settima non è direttamente modificata dalla revisione dell'argomento principale, ma può essere sviluppata con maggiore precisione su un punto che nella formulazione originale era trattato in modo approssimativo: la struttura stratificata del campo.

La revisione permette di identificare con precisione a quale livello della struttura stratificata del campo si colloca la distinzione che i sistemi evidenziali grammaticalizzano. Il campo ha uno strato di accesso egophorico — quello che la morfologia tibetana marca come accesso diretto in prima persona — e uno strato di accesso allocentrico — quello che la morfologia tibetana marca come accesso mediato da inferenza o testimonianza. Questi due strati non sono separati da una barriera assoluta: il sistema evidenziale tibetano ammette costruzioni che transitano tra i due, e la distinzione non è sempre netta nella pratica discorsiva. Ma la distinzione è categoriale nella morfologia, e questa categorizzazione morfologica corrisponde a una struttura cognitiva reale che la teoria del campo deve essere in grado di articolare.

La teoria rivista del campo deve dunque specificare che lo strato egophorico — l'accesso diretto del soggetto ai propri stati cognitivi in corso — non è il Cogito fondazionale: è il livello più interno del campo, quello che la morfologia tibetana classifica come il tipo di accesso più diretto, ma che rimane dentro la struttura del campo come suo strato più intimo, non come fondamento che precede il campo stesso. Il Cogito fondazionale cartesiano vorrebbe che questo strato fosse il fondamento del campo; la teoria del campo proposta in questa monografia sostiene invece che è uno strato del campo — il più interno, il meno mediato, ma non il fondamento assoluto.

Nota metodologica sull'integrazione

Le revisioni prodotte in questo capitolo devono essere intese come sostitutive delle sezioni corrispondenti nelle Parti Prima, Seconda e Terza della monografia. Nelle sezioni non toccate dalla revisione — in particolare le Parti Quarta, Quinta, Sesta e Settima — il testo rimane sostanzialmente invariato, con l'avvertenza che la lettura deve tener conto della distinzione introdotta qui tra Cogito proposizionale e Cogito fondazionale, e della gerarchia di rilevanza tra sistemi logoforici (rilevanza indiretta, attraverso la categoria cognitiva della prospettiva della fonte) e morfologia evidenziale egophorica (rilevanza diretta,

come sistema che opera in prima persona sulle costruzioni cognitive che il Cogito usa come punto di partenza).

La tesi principale, nella sua forma rivista, è più robusta della formulazione originale su tre punti. È tipologicamente più precisa: distingue tra sistemi grammaticali di terza persona e sistemi di prima persona, e attribuisce a ciascuno il livello corretto di rilevanza diretta. È filosoficamente più difendibile: la distinzione tra Cogito proposizionale e Cogito fondazionale permette di rispondere all'obiezione che i parlanti di lingue con morfologia evidenziale abbiano comunque un'autocoscienza riflessiva, concedendo il punto sulla componente proposizionale senza cedere sulla componente fondazionale. È storicamente più precisa: l'analisi delle tradizioni filosofiche sviluppate in grammatiche diverse può ora specificare quale tipo di condizionamento grammaticale è rilevante per ciascuna tradizione, invece di trattare tutti i fenomeni grammaticali come equivalenti rispetto alla critica del Cogito.